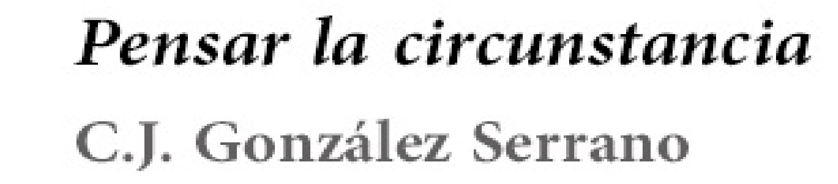


ORTEGA Y GASSET



Pensar la circunstancia

C.J. González Serrano



Ortega y Gasset es, ante todo, un pensador de las humanidades que emprende su tarea armado de un vasto conocimiento y una apabullante cultura general.

Gran parte del atractivo de sus obras radica en la convicción que transmite de que los asuntos intelectuales son también, y a la vez, temas políticos.

Asimismo, está convencido de que para desarrollar una metafísica hay que hacer historia de alguna manera, pues aquella esconde, se quiera o no, un compromiso con una forma determinada de observar el transcurso histórico y el momento presente. La filosofía, en efecto, exige conciencia de sí y de cuanto rodea al sujeto pensante, su circunstancia.

En este volumen se aborda la nueva sensibilidad planteada por Ortega en relación con los problemas a los que se enfrentó la sociedad de su tiempo. De ahí la racionalización que lleva a cabo de la actuación política, explicando las razones por las que España es como es. Desde la certeza de que la realidad puede ser mejor si somos capaces de preguntamos no solo por lo que son las cosas, sino por lo que podrían llegar a ser.

Manuel Cruz (Director de la colección)



C. J. González Serrano

Ortega y Gasset

Pensar la circunstancia

Descubrir la Filosofía - 15

ePub r1.0

Titivillus 16.11.16

C. J. González Serrano, 2015
Ilustración de cubierta: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



«Circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida. La circunstancia es lo que llamamos el mundo. La vida no elige su mundo, sino que vivir es encontrarse en un mundo determinado e incanjeable: en este de ahora. Nuestro mundo es la dimensión de fatalidad que integra nuestra vida».

La rebelión de las masas, I, IV.

Prefacio

¿Por qué seguir estudiando a José Ortega y Gasset?

La carismática y polifacética figura de José Ortega y Gasset (1883-1955) ha levantado no pocas y encontradas opiniones. Aunque hubo quien no dudó en cuestionar su originalidad como pensador (como en el caso de Nelson Orringer, o el propio Jorge Luis Borges, quien achacaba al español una innecesaria recarga estilística), si algo distingue a nuestro protagonista es su indudable esfuerzo por demandar el rigor propio de la filosofía a la hora de pensar nuestro presente. En sus obras encontramos no solo un extenso y detenido análisis de los avatares de la Europa que le tocó en suerte vivir (la tan cargada de acontecimientos primera mitad del siglo XX), sino también la formulación de una notable metafísica.

Ortega es, ante todo, un explorador de las humanidades, que lleva a cabo su estudio a través de un vasto conocimiento y una apabullante cultura general. Gran parte de su atractivo lo hallamos en su convicción de que los asuntos intelectuales son también, y a la vez, temas políticos. Para ser metafísico hay que hacer de alguna manera *historia*: la metafísica esconde un compromiso, se quiera o no, con una forma determinada de observar el transcurso histórico y el momento presente. Por esta razón, la filosofía exige conciencia de sí y de cuanto rodea al sujeto pensante.

Sin duda alguna, Ortega ostenta un papel tan importante en el desarrollo de la cultura española de último cuño como las figuras de la denominada *generación del 98*. Sin embargo, a diferencia de Unamuno, Baraja o Azorín, el filósofo madrileño plantea, más que denuncias sobre los problemas existentes, la necesidad de elevar el nivel político del país, con el objetivo de que se constituya un debate público que implique a la mayor parte de la población. La pregunta

que se hace es la de cómo puede contribuir un intelectual, tangible y directamente, al progreso real de la sociedad. Como escribiera en *España invertebrada* (1921), «una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad». Debido a su noble origen económico e intelectual (su padre dirigió el prestigioso periódico *El Imparcial*, y desde muy pronto la cultura ocupó un lugar importante en la vida del joven José, al igual que en la de sus hermanos), Ortega se incluyó como parte relevante de tal aristocracia, en la que la filosofía debía ocupar un lugar privilegiado.

Al igual que parece ocurrir en nuestros días, Ortega diagnostica un problema fundamental en la política de su tiempo, un problema de pobreza intelectual y cultural, un engaño que ni siquiera se justifica a sí mismo y que finalmente conduce a los ciudadanos al más absoluto y peligroso desinterés. En su opinión, la política oficial (la que se ejerce en el Parlamento) desatiende el trabajo genuinamente político, que es previo al ejercicio de la propia política: se echa en falta la aplicación y cuestionamiento de un ideario anterior, constitutivo, que introduzca también a la sociedad en una sana y comprometida discusión por los asuntos comunes que a todos incumben. En este sentido, Ortega distingue dos momentos bien diferenciados: el acto de comprensión y el acto de comunicación, o lo que es lo mismo, la teoría y la práctica. Ha de hacerse lo que se hace de manera que se reflexione sobre lo que se está haciendo: de ahí la importancia sumaria de la perspectiva (noción de ineludibles ecos nietzscheanos), que implica siempre la propia experiencia.



José Ortega y Gasset en 1934, en los terrenos de la Ciudad Universitaria de Madrid. Al fondo, la Facultad de Filosofía en la que impartió clases. En uno de sus jardines delanteros se puede encontrar en la actualidad una estatua erigida en su honor.

A diferencia de Descartes, que parte de la ignorancia del hombre para escribir sus obras más conocidas (por ejemplo, el *Discurso del método* o las *Meditaciones metafísicas*), Ortega toma como punto de partida la idea de que nos situamos ya en una perspectiva implícita. Así, la tarea del pensamiento, más que buscar un punto fijo desde el que edificar una sólida estructura, es la de salvar las cosas que tenemos a mano preguntándonos no solo por lo que son, sino por lo que podrían llegar a ser (posibilidades). Así encontraremos en Ortega el concepto de *pertinencia*, es decir, aquello sobre lo que merece o no la pena pensar, reflexionar. A su juicio, no tenemos más remedio que encomendarnos a la propia perspectiva, dar con el camino más genuinamente propio y, al fin, reafirmarnos en él.

¿Qué hacer, entonces, en y por aquella España que se encontraba a la cola de Europa tras el batacazo nacional de 1898? En opinión de Ortega, desarrollar la

perspectiva de cada cual, pasar de la tercera a la primera persona. A la vez, lo que uno debe y puede hacer, ha de hacerlo con su generación: es necesario dar un paso conjunto, crear conciencia de comunidad. De lo que se trata, en definitiva, es de establecer una nueva sensibilidad acorde con los problemas a los que se enfrenta cada sociedad. Es preciso racionalizar la actuación política, explicar por qué España es como es, con el convencimiento de que la realidad puede mejorarse si se toman las medidas adecuadas.

En este sentido, el concepto clave que Ortega maneja es el de *ideología*. El pensador denuncia la falta de interés por la orientación práctica del pensamiento: la gente, tomada como masa descarnada, es poco exigente consigo misma. Todos debemos regirnos por una ideología que nos oriente como individuos (de este asunto hablará Ortega con gran detalle en su aclamada obra *La rebelión de las masas*, publicado en varias partes en el diario *El Sol* a partir de 1929). Ha de existir una voluntad de incorporar al comportamiento una serie de principios: una acción posee auténtico sentido cuando se deriva enteramente de una perspectiva asumida, particular, autónoma y propia. A la vez, el futuro se presenta como ventana ineludible que afrontar. Como escribía en *La rebelión de las masas*, «quiérase o no, la vida humana es constante ocupación con algo futuro. Desde el instante actual nos ocupamos del que sobreviene. Por eso siempre, siempre, sin pausa ni descanso, hacer. […] Nada tiene sentido para el hombre sino en función del porvenir».

El pensamiento ha de concretarse finalmente en la idea de *proyecto*, una vocación irreemplazable hacia ciertos valores y actitudes que también depende de la existencia de un proyecto nacional, común: de modo similar al ágora griega, los ciudadanos han de unirse (no solo en sentido figurado, sino también realmente) para llevar a cabo un proyecto de manera solidaria. La solidaridad, a su vez, estriba en una ilusión por realizar tales aspiraciones. Ortega no solo piensa en el individuo, sino también, y sobre todo, en el ejercicio conjunto de una generación, que se concreta a fin de cuentas en un entramado común de opiniones que se encamina en cierta dirección. Es decir, que se traduzca en una atención primaria por lo social.

Es por eso que la regeneración política pasa por el necesario diagnóstico de los males existentes y por una propuesta concreta de soluciones, algo en lo que

Ortega hará hincapié en dos obras tan dispares como cercanas: las *Meditaciones del Quijote* y *La rebelión de las masas*. Como apuntaba en la primera de ellas, «cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su porvenir, desciende entre ellos Don Quijote», paradigmático modelo de la trabazón social española. Comentando este pasaje, uno de los más egregios discípulos de Ortega, el profesor y pensador Julián Marías (autor de una conocida y edificante *Historia de la Filosofía* que redactó siendo aún muy joven), asegura que «Don Quijote es el vínculo en el que los españoles coinciden y la clave de su destino común, aquella forma que, por trascender de las amarguras personales, permite la comprensión de la circunstancia común, es decir, saber a qué atenerse respecto a sí mismos».

En estos textos Ortega desarrolla una suerte de filosofía cotidiana, un pensamiento que se adentra en la experiencia de nuestra más inmediata cotidianeidad y que establece una conexión particular con el lector. Con ello, el filósofo madrileño impone un singular imperativo: cada persona debe trabajar por el desarrollo de su propia perspectiva, por aquella que se ajusta a sus más íntimos intereses, con el objetivo de alcanzar una genuina orientación moral, alejada de la mera abstracción. La meta: nuestro autoconocimiento, desentrañar las posibilidades de nuestra situación, propia y social.

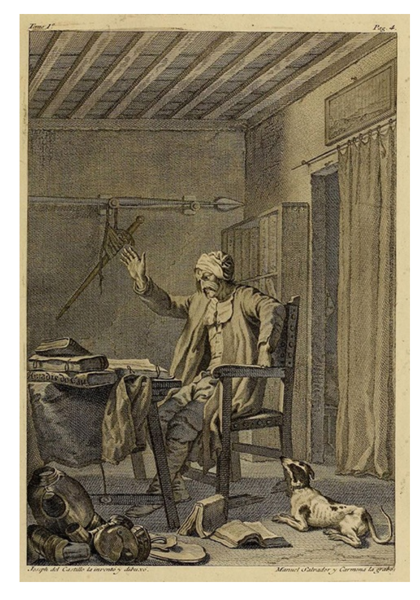
Estudiar a Ortega en nuestros días significa atender a la filosofía como un mundo de ideas que no encierra solo un ascenso, una especie de aséptica contemplación: el movimiento intelectual no es un puro conocimiento, un éxtasis, sino que devuelve al individuo al mundo con fuerzas renovadas. Se piensa para vivir, y como ya escribiera el poeta alemán Novalis, la paz solo pertenece a los dioses, «nuestra vida está en la acción». La filosofía de Ortega no es inmaculada, separada de nuestro entorno; su cometido estriba en que cada sujeto se instale con todas las consecuencias en su propia perspectiva, y ese esfuerzo no reside en la argumentación filosófica o en la fuerza de la retórica, sino en la capacidad de mostrar al lector (y de que este se muestre a sí mismo) una determinada sensibilidad.

Se trata, en última instancia, de la liberación sin imposiciones, de la mostración de la capacidad de cada cual para desarrollar sus potencialidades

vitales. Debemos realizar nuestro singular camino integrando nuestros valores en nuestras actitudes y experiencias. Como nuestro protagonista apuntaba en *El tema de nuestro tiempo* (1923), «queremos propiamente cuando, además de desear que las cosas sean de cierta manera, decidimos realizar nuestro deseo, ejecutar actos eficaces que modifiquen la realidad […] Sólo hemos querido plenamente y sin reservas —prosigue Ortega— cuando nos parece habernos adaptado a una norma de la voluntad que existe independientemente de nosotros, más allá de nuestra individualidad», es decir, cuando llevamos a cabo la potencia de nuestra circunstancia en nuestra existencia.

Don Quijote como estímulo

Las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset (libro impreso por vez primera el 21 de julio de 1914) se pueden entender como una reflexión sobre el inmortal personaje creado por la imaginación cervantina, que nos conduce, a su vez, a tres preguntas insoslayables: qué o quién es don Quijote por sí mismo, quién es para nosotros y, finalmente, a qué nos empuja su figura (particularmente, en el proyecto nacional de una «nueva España»). Además, como sugiere Julián Marías, *Meditaciones del Quijote* «no es un libro más de Ortega. Es el punto de partida de toda su obra posterior, aquel en que su autor llegó a sí mismo, empezó a poseer su propia filosofía, a instalarse en ella para seguir adelante».



Primera lámina de la edición de Joaquín Ibarra de 1780 del *Quijote*. La ilustración es de José del Castillo.

Como explica Ortega en los primeros compases de este libro, la inconexión (en concreto la que tiene que ver con el espíritu nacional) supone el más sangrante aniquilamiento: «el odio que fabrica inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe, y pulveriza la individualidad». Don Quijote, en este sentido, representa al hombre que desea, por encima de todo, comprender, y que incluso se muestra «agitado» por su falta de intelección de cuanto le rodea.

Es por eso que «el hombre rinde al *máximum* de su capacidad cuando adquiere plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo». Ortega emplea la imagen del Quijote para situar al individuo en una determinada visión de las cosas. Lo más esencial no es establecer una verdad con respecto al libro de Cervantes, sino la instalación del lector en su propia sociedad con plena conciencia de ella.

A pesar de que don Quijote aparezca como el personaje que guía la obra, el objetivo último de Ortega no es otro que el de profundizar en la perspectiva de cada sujeto: el filósofo, como hiciera ya Platón, nos eleva al pensamiento a través de la palabra, que sin embargo se queda en nada si no se traduce en acción. Y es que al héroe, como en el caso de don Quijote, no le maneja el destino, no existe la funesta mano de la fatalidad: su tragedia es la voluntad de querer ser él mismo, de no amoldarse a lo dado, sino renacer desde el poder creador de la perspectiva individual.

> El concepto no puede ser como una nueva cosa sutil destinada a suplantar las cosas materiales. La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida.

Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar[1]!

Contexto de la circunstancia orteguiana

Aunque el periplo vital de Ortega ha de entenderse en correspondencia directa con la redacción de sus obras y escritos, es conveniente revisar su biografía con cierta objetividad cronológica, teniendo en cuenta que sus diversos contactos y los distintos contextos en los que transcurre su vida conforman, poco a poco, su propia forma de pensar. José Ortega y Gasset nace en Madrid en 1883, en el seno de una familia acomodada, económica y socialmente, en cuyo domicilio puede iniciarse desde muy temprano en la lectura de los clásicos de la literatura universal. Aquella época, tan próxima a los avatares que conducirían a España a perder sus últimas colonias y a la conformación de diferentes corrientes de pensamiento en el terreno nacional, encierra un idóneo caldo de cultivo que el mismo Ortega nunca desaprovechará.

Aunque generacionalmente no se siente unido —desde luego no como discípulo (aunque sí exista en ocasiones gran similitud en el abordaje de ciertos temas)— a autores tan sobresalientes como Unamuno, Azorín o Pío Baroja (a quienes conoció y trató personalmente), nunca dudará en reconocer la necesidad de plantear un proyecto intelectual común que logre arrancar a España de su nada lúcido sueño regeneracionista. Un pensamiento que Ortega refleja muy bien en la quinta parte de *El tema de nuestro tiempo*, cuando distingue dos estratos claramente diferenciados: «la cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos. Cuando esa transfusión se interrumpe y la cultura se aleja, no tarda en secarse y volverse hierática. Tiene, pues, la cultura una hora de nacimiento —su hora lírica— y tiene una hora de anquilosamiento —su hora hierática—. Hay una cultura germinal y una cultura ya hecha. En las épocas de reforma, como la nuestra, es preciso desconfiar de la cultura ya hecha y fomentar la cultura emergente».

En opinión del filósofo madrileño, la España de finales del XIX y principios del XX, que Ortega experimenta en su efervescente y cada vez más altiva juventud, precisa de una llamada de atención proveniente de las más altas capas intelectuales del país. Sin embargo, la inteligencia no es suficiente. El

pensamiento, la filosofía, la lógica, la argumentación, las humanidades, la ciencia pura…, todo ello constituye el bagaje necesario para que el hombre pueda analizar su presente de manera exhaustiva. Pero nuestro protagonista estima que la razón, como instrumento puramente lógico, ha menguado, se ha apocado y no resulta eficaz para conducir a los ciudadanos a la acción. De alguna manera, la razón se ha desvitalizado, se ha arrancado el corazón de su pecho y, en fin, ha caído víctima de la peor de las enfermedades: la ausencia de vitalidad. Como apuntaba Ortega en la cuarta parte de *El tema de nuestro tiempo*, «el pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre».

Y es que, como muy bien recuerda en el prólogo de su recomendable obra sobre Ortega el catedrático de Literatura Española Jordi Gracia, «Ortega solo será Ortega visto a la vez en los frentes solapados de una actividad muy calculada en ritmos y tiempos, capaz de repentizar series febriles de artículos políticos mientras perfila los fundamentos de una filosofía de la razón vital». El propio filósofo explica en su imprescindible escrito *Pidiendo un Goethe desde dentro* que la vida humana alberga una inexcusable vertiente narrativa. Antes que nada, la existencia se traduce en una suerte de narración, bajo la forma de historia de un sujeto que reacciona ante lo que pasa. De esta manera, concibe Ortega la biografía personal como un intento de resolver los problemas ante los que, coyuntural o permanentemente, nos enfrentamos.

Ya en sus primeros pasos como escritor, en sus artículos para distintas publicaciones españolas de prestigio, topamos con la ambición de un joven estudiante que desde muy pronto considera insensata y artificial la distinción entre razón y vida. Toda abstracción o concepción puramente lógica de la existencia tiende a despreciar lo más cotidiano, lo más cercano, como carente de importancia. Y la vida, como la belleza o el amor, requiere un «hartazgo», un choque frontal con lo que acontece, para exprimir todas sus posibilidades. En un fragmento perteneciente a sus «Glosas» de 1902 (Ortega tenía apenas diecinueve años), publicadas en *Vida Nueva*, el futuro profesor nos confiesa que en una ocasión, mientras hablaba con un amigo, se dio cuenta de que este era «uno de esos hombres admirables que se dedican seriamente a la caza de la verdad, que quieren respirar certezas metafísicas», para acabar calificándolo contundentemente como «un pobre hombre».

A juicio de Ortega, no debemos alimentar —a riesgo de convertirnos en mistificadores de la realidad— lo que él denomina «carnes indudables». El desarrollo de la vida no permite fórmulas mágicas, concepciones puramente racionales que puedan ser aplicadas a cada caso en particular. La imparcialidad no es posible, en tanto que conduce a la frialdad ante las cosas y los hechos. Y nos interroga: «¿Creen ustedes que la vida se deja taladrar y arrastrar sin lucha?». Todo atisbo de generalización, todo intento de crear un método inductivo que considere cada hecho un ejemplo particular de ejemplos generales, supone un «error de perspectiva», y «mirar las cosas de lejos» significa salirse de la vida, aunque se pregunta Ortega si tal cosa es posible.

En estos primeros años de escritura periodística observamos una clara influencia de dos figuras clave de la Europa de finales de los siglos XVIII y XIX, respectivamente: Thomas Carlyle y Friedrich Nietzsche, a quienes Ortega citará en abundancia. Del primero tomará la noción de «héroe», que, en palabras del propio Carlyle, es «el hombre a quien siguen otros hombres, fue siempre sincero, primera condición de su ser». Una figura que Ortega contrapondrá desde muy temprano a la masa, que es impersonal y «no tiene la memoria de su propia identidad en virtud de la cual el individuo se reconoce hoy como el mismo de ayer». También de Nietzsche absorbe Ortega el impulso de la voluntad individual, cuando cita, por ejemplo, un texto de Aurora: «todo cambio intentado sobre esa cosa abstracta, el hombre, *homo*, por los juicios de individualidades poderosas, produce un efecto extraordinario e insensato sobre el gran número», nociones que el pensador de Madrid desarrollará por extenso en *La rebelión de las masas*.

Ortega fue educado desde los nueve años, tras pasar por El Escorial y Córdoba, en el Colegio San Estanislao de Kostka, un internado jesuita situado en Málaga, donde descubre el defecto en el que un profesor auténtico nunca debe incurrir: el desconocimiento de la propia ignorancia. Su inteligencia deslumbró desde el principio a cuantos rodeaban al jovencito madrileño, lo que en ocasiones le granjeó miradas envidiosas de los mayores, que observaban cómo aquel niño de familia pudiente se convertía, poco a poco, en un adolescente con un llamativo juicio propio. Para que el lector se haga una idea de la curiosidad intelectual del impúber Ortega, con apenas doce años solicita en su casa la

primera parte de la *Ilíada*, con la que disfrutó mientras compaginaba los avatares de Héctor y Aquiles con las obras de los trágicos griegos y los clásicos romanos.

Ortega se aburre entre las paredes asfixiantes del internado malagueño, aunque pasará —esta vez en Bilbao— dos años más con ellos mientras estudia Derecho y Filosofía. En el fatídico 1898, mientras Miguel de Unamuno diagnostica los problemas de aquella decadente España y arenga a la juventud para sumarse al proyecto regeneracionista. Ortega pone a prueba sus conocimientos de griego con el maestro de Salamanca. Ya por entonces, Unamuno colaboraba de manera asidua en el periódico que dirigía el padre de Ortega, *El Imparcial*, y acaso este temprano encuentro de desigual jerarquía entre el incipiente filósofo y el catedrático de griego supusiera la antesala de las diferencias que aparecerían con el correr del tiempo.

Por aquel entonces, con quince tiernos años, José Ortega y Gasset es ya todo un intelectual que domina el francés, ha leído a clásicos literarios y filosóficos de toda índole, y comienza a preguntarse por la pertinencia de los métodos pedagógicos que se estilaban en las instituciones educativas del momento. Entre 1901 y 1902 culmina sus estudios en Filosofía (no así los de Derecho), ya en la Universidad Central de Madrid, y comienza a tomarse en serio la escritura.

La influencia de Nietzsche en el joven Ortega

En *Más allá del bien y del mal*, Friedrich Nietzsche escribía que «la forma aforística de mis escritos ofrece una cierta dificultad». Hasta bien entrado el siglo XIX, la filosofía fue presentada mayoritariamente (salvando algunos casos, como por ejemplo los diálogos platónicos, los *Ensayos* de Montaigne o las sentencias epigramáticas de autores como La Rochefoucault o La Bruyére) a través de dilatados tratados que intentaban dar cuenta de los razonamientos del autor en cuestión.

Sin embargo, a juicio de Nietzsche, la filosofía puede —y debe— encontrar otro tipo de recursos formales. Uno de ellos es el aforismo. En su opinión, esta forma de exponer los propios pensamientos tiene la ventaja de ofrecer al lector un texto aún por desmenuzar, de manera que nos sentimos interpelados y obligados a desarrollar todo un arte de la interpretación. Aunque Nietzsche no parece muy optimista al respecto, pues el aforismo demanda una sensibilidad, y a su vez, una capacidad que precisamente hoy se ha perdido o parece olvidada, «una facultad que exigiría casi la naturaleza de una vaca […]: me refiero a la facultad de rumiar».

Quizás sea la vida el motivo último de su pensamiento, que ya encontramos en su primer ensayo: *El nacimiento de la tragedia*. Nietzsche interpreta la historia de nuestra cultura occidental como una suerte de proceso de decadencia. La explicación que hasta ahora se ha ofrecido del mundo y de la existencia del hombre es equivocada y está viciada desde sus orígenes: el fundamento divino (o trascendente) del sentido de la vida terrena es, en realidad, una crasa mentira que ha de ser desenmascarada. De tal manera que Nietzsche intenta, a lo largo de toda su obra, destapar un fundamento nuevo e inmanente. En el conjunto de su producción, *Aurora* —texto que Ortega leyó y estudió muy atentamente, como también hicieron Baroja o Azorín— supone el resultado de los primeros meses de «filósofo errante» que Nietzsche vivió tras abandonar de modo definitivo su puesto docente en Basilea. Este

libro, de repercusión más bien escasa, se estructura en cinco partes redactadas en forma de aforismos.

El nuevo despertar que se anuncia en *Aurora* supone el anuncio de la inversión definitiva de todos los valores; la exaltación de lo despreciado, lo prohibido y lo maldito. Nietzsche analiza el origen de tales términos y desenmascara su contingencia y arbitrariedad. Frente a las morales de la renuncia voluntaria y la culpa, propone una moral aristocrática centrada fundamentalmente en la vida (entendida incluso fisiológicamente) y el cuerpo. Toda moral anterior se ha encargado, al contrario, de desviarse de la propia vida, llegando a concebir el cuerpo como un invitado efímero y despreciable. Para Nietzsche, en cambio (y este aspecto lo compartirá con Ortega) el cuerpo pasa a ser objeto de reflexión filosófica.

Nietzsche nos propone, así, pensar como vacas, porque la rumia ha de llevarse a cabo teniendo en cuenta que las palabras nos estorban en nuestro camino, pues «dondequiera que los hombres primitivos establecieron una palabra, creyeron haber hecho un descubrimiento», pero ¡de qué modo estaban equivocados!, se asombra Nietzsche: la escritura fragmentaria, el aforismo, es el único antídoto para curar los corazones metafísicos, anhelantes de complicados y extensos sistemas en los que las «palabras eternizadas» (que dan lugar a afectados fetichismos lingüísticos) hacen que sea más sencillo que «uno se rompa una pierna antes que una palabra» (*Aurora*). «Para conquistar la verdad», escribía el filósofo alemán, «hay que sacrificar casi todo lo que es grato a nuestro corazón, a nuestro amor, a nuestra confianza en la vida Para ellos es necesario grandeza de alma: el servicio de la verdad es el más duro de todos los servicios».

Yo enseño: el rebaño trata de conservar un tipo y se defiende contra las dos tendencias contrarias, tanto la degenerativa como la evolutiva. La tendencia del rebaño se dirige hacia la tranquilidad y la conservación, no hay nada creador en él. (Nietzsche)[2]

En este primer período de la producción orteguiana, y tras su paso por las anquilosadas estructuras pedagógicas de los jesuitas, la fuerza de la pasión cobra una importancia capital: aunque a veces dolorosas y desbordantes (pero también, y a la vez, purificadoras), tales pasiones han de ser afrontadas sin tapujos, tanto a nivel individual como colectivo. Ortega cobra consciencia de que el concepto va más allá de la pura racionalidad, es decir, que está unido también a nuestra biología. Nos es imposible pensar sin un trasfondo que dé profundidad a nuestras intelecciones. De hecho, los conceptos solo adquieren peso en la medida en que se inscriben en la vida cotidiana y se convierten en un valor originario. En definitiva, en nuestro discurrir cotidiano y concreto estos principios conceptuales se hallan apuntalando nuestra conducta. Por ejemplo, no es que debamos comprender la idea de Belleza tal cual es por sí misma, pero sí la presuponemos como principio para entendernos a nosotros mismos y a cuanto nos rodea. El concepto, así, proporciona cierta seguridad. Nuestra vida es capaz de fluir gracias a estas invenciones, una idea que sirve a Ortega para criticar a los componentes de la Generación del 98, a los que en ocasiones ve como grandes hombres que, a pesar de su gran preparación y sus grandilocuentes pretensiones, son incapaces de crear nuevos valores y actitudes. Su intención, a fin de cuentas, es la de reformular el modo de plantearse las cosas: la vida cotidiana es un texto que se lee, y necesitamos una hermenéutica (un sistema de interpretación) para poder entenderla.

El filósofo, en este sentido, ocupa para Ortega un lugar privilegiado del que debe cobrar profunda consciencia (si no, no sería en absoluto filósofo, sino pura momia erudita). Es él quien debe guiar a las turbas desorientadas con el objetivo de sacar del adocenamiento a los individuos dormidos, inmersos en la mortífera corriente de la masa. Así, escribe en *El tema de nuestro tiempo* que «el filósofo, el intelectual, anda siempre entre los bastidores revolucionarios. Sea dicho en su honor. Es él el profesional de la razón pura, y cumple con su deber hallándose en la brecha antitradicionalista. Puede decirse que en esas etapas de radicalismo consigue el intelectual el máximum de intervención y autoridad».

En 1906, Ortega publica un interesante y extenso artículo para *El Imparcial*, que firma (como es costumbre en estos años) de manera anónima bajo las letras «X. Z.», sobre el papel que la universidad, como institución educativa, debe

jugar en la vida de los hombres. En él compara, tras sus primeros años en Alemania, los sistemas universitarios español y teutón, llegando a importantes conclusiones. A juicio de nuestro protagonista, la idea de educación se traduce en la idea de «devenir», es decir, en una concepción tal que las cosas son entendidas como un proceso de generación, desarrollo y decrepitud. Nada nace de la nada, pues todo es «desviación de algo anterior, preparación de algo que sobreviene, y que es ello mismo trasformado. Las cosas no son, devienen».

Sin embargo, en España sucede todo lo contrario. En el país que le vio nacer, Ortega explica que cuanto ocurre lo hace bruscamente: los imperios caen de la noche a la mañana, el ánimo se desploma o se ensalza de forma repentina, las sociedades se rebelan contra el poder establecido sin aparente cadencia ni orden… Y así, igualmente, sucede con la universidad española. En territorio nacional, los profesores se dedican a impartir sus asignaturas para no perder la cátedra que a cada uno le ha sido otorgada, con el único objetivo de mostrar su valía personal sin hacer hincapié en el objeto de su estudio. Pero nadie pensó en España que la culpa estaba repartida; el espíritu nacional siempre ha pecado de esparcir las responsabilidades hacia fuera, nunca hacia uno mismo, hacia adentro. Nadie cayó en la cuenta de que la degeneración cultural y educativa formaban parte de «lo más íntimo de nosotros», que «era la causa del rápido pero continuo ir muriendo», y es que en el país de don Quijote siempre «hace falta algo sólido, externo, concreto, es decir, *aporreable* en que descargar la angustia del malestar». A falta de este acicate tangible, la inercia nos lleva al suicidio colectivo, algo similar a cuanto ocurre en la universidad que Ortega tanto denunciaba aquellos primeros años de periodismo oficial: «no está mal la enseñanza universitaria, porque el alumno no vaya a clase, sino que el alumno no va a clase porque no existe sino un fantasma de enseñanza universitaria».

Por eso, desde muy pronto Ortega cree firmemente en la heroicidad del auténtico intelectual, siempre comprometido con su tiempo y su sociedad. Cualquier asunto, tomado en su globalidad, reviste una dimensión política, común, que el pensador no puede despreciar salvo riesgo de no tomar en serio todas las aristas de cada problema. «Lo lamentable», escribía el filósofo en uno de sus artículos, «es que la propensión unilateral nos imposibilita la acción».

Muy pronto Ortega cree que su vocación consiste en contribuir a la mejora de su país, un pensamiento que pasa por el ejercicio activo de la política. El carácter de los españoles ha de modificarse si de verdad se desea un cambio de perspectiva, tanto existencial o vivencial como social o político. En definitiva. Ortega exige que la acción, y no tanto el pensamiento, tome la iniciativa. Tras su paso por Alemania, nuestro filósofo vuelve a España con fuerzas renovadas y con un ansia exacerbada por regenerar la situación nacional. Como apunta muy atinadamente Jordi Gracia, para Ortega la «política no es lo que todo el mundo entiende por política; política es higiene social y fértil porque la carencia española es de teoría y pensamiento, no de maniobra y encasillamientos caciquiles». España necesita, en fin, lo que el pensador madrileño llama «acción especulativa», es decir, desarrollar, más que nuevas concepciones filosóficas, innovadores y rigurosos argumentos que empujen a la sociedad, a través de sus intelectuales, a poner nuevas bases que permitan un cambio de rumbo.

En septiembre del año 1909 Ortega ocupa el cargo de profesor de Psicología, Lógica y Ética, a pesar de haber arremetido duramente, como hemos explicado, contra el sistema educativo español. Sigue ejerciendo una activa tarea periodística, aunque en el fondo desconfía de este oficio y de quienes lo ejercen con el único objetivo de obtener réditos económicos. Muy influido por las concepciones sociales de Cohen y Natorp, a quienes casi venera, Ortega escribe diversos textos de tendencia europeísta, en los que aduce, tajante, que «España es una posibilidad europea. Solo mirada desde Europa es posible España». Simultáneamente a este impulso europeizador. Ortega propone desarrollar también lo propio del carácter mediterráneo, de la «emoción española ante el mundo». No solo importa pensar lo genérico, los grandes temas trascendentales de la filosofía de todos los tiempos, sino (a)traer hacia nosotros lo propio de las cosas más cercanas, de los asuntos que a todos nos repercuten; en definitiva, se hace necesario poner el acento sobre lo momentáneo, que, precisamente por tratarse de algo efímero, en ocasiones se pasa por alto. Este pensamiento se verá reflejado más adelante en su fenomenología de la circunstancia. Pero, al mismo tiempo, el pensamiento español debe enriquecerse de lo universal, del impulso por reflexionar lo más próximo desde un punto de vista sustancial, profundo.

A Ortega le obsesionará en los años posteriores la posibilidad de que lo español no contenga (ni haya contenido nunca), en cuanto a filosofía se refiere,

nada de original. Es entonces, recién estrenada la segunda década del XX, cuando le asalta una suerte de impulso «de verdad», de desechar lo heredado para llevar a cabo una renovación del pensamiento español, alejado (o cuando menos independizado) de las quejas y temores que los diferentes autores de la Generación del 98 habían hecho suyos tras el fin de siglo. A nuestro protagonista le interesa, sobre todo, sacar a relucir lo que en el fondo somos, ser nosotros mismos en su sentido más global: no solo el individuo, sino también la sociedad, ha de marcarse como única y más genuina meta la de ambicionar ser él mismo. De nuevo, observamos, en Ortega, que filosofía y política van de la mano. Será por estos años cuando se publiquen dos de los primeros libros del filósofo: uno dedicado a uno de los literatos más respetados del momento (*Pío Baroja. Anatomía de un alma dispersa*, de 1912) y otro en el que lleva a cabo un personal estudio de la inmortal obra de Cervantes (*Meditaciones del Quijote*, de 1914).

La dimensión común de nuestras acciones

En un escrito publicado por Ortega el 4 de junio de 1906 en *El Imparcial*, bajo el título de «La ciencia romántica», explicaba con tono severo que toda acción humana esconde una «dimensión común: lo nacional». La humanidad, por sí misma, no existe, solo constituye un ideal: «en tanto que vamos y venimos, la única realidad es la nación, nuestra nación».

Todo cuanto hacemos repercute de alguna forma en el conjunto de individuos que componen nuestra sociedad, por lo que albergamos un trágico (en tanto que insoslayable, impostergable) y «terrible deber con el porvenir, que da a nuestras acciones todas un valor religioso, porque si algo de suculento ha de cocerse en los pucheros de nuestros nietos, habremos de comenzar a guisarlo ahora». Un carácter religioso de la acción que nos une con la posteridad bajo el signo de la responsabilidad.

En frase memorable, y en otro de sus artículos también aparecido en el diario *El Imparcial*, Ortega asevera que «los muertos no mueren por completo cuando mueren». Las circunstancias, atadas con la cuerda del tiempo, se suceden unas a otras mediante la permanencia de las acciones: «no reduzcamos a los muertos a las obras que dejaron: esto es impío. Recojamos lo que aún queda de ellos en el aire y revivamos sus virtudes».

La meta de Ortega consiste en plantear una nueva sensibilidad, apelando a la experiencia cotidiana del ciudadano en el trato con las cosas que le rodean: la regeneración española pasa por instalar al individuo concreto, «de carne y hueso» —al decir de Unamuno—, en su circunstancia. La filosofía ha de ser también puesta al servicio de este proyecto político, que devuelve el hombre al hombre y nos ayuda a superar el desconcierto para reencontrarnos a nosotros mismos.

En definitiva la acción contiene un componente social que hace referencia a la experiencia directa, al trabajo por la forja de la propia perspectiva en busca de una cultura emergente, y la filosofía no es

más que un modo (quizás el más apropiado) para dar con los conocimientos relevantes para ser quienes queremos ser en la vida. Como dejó plasmado en *El tema de nuestro tiempo*, es necesario que «en todo momento estemos en claro sobre si, en efecto, el ideal ético que "oficialmente" aceptamos interesa e incita las energías profundas de nuestra personalidad».

Todos debemos suspirar porque andando el tiempo den los espíritus españoles una buena cosecha de sabiduría, y a más de suspirar, debemos tejer nuestra vida propia de suerte que logremos ser sabios en algo. Necesitamos ciencia a torrentes, a diluvios para que se nos enmollezcan, como tierras regadas, las resecas testas, duras y hasta berroqueñas[3].

Los primeros pasos de Ortega: en busca de un sistema filosófico

Referentes ineludibles: *Meditaciones del Quijote*, Aristóteles y Sartre

Si, como ya se ha dicho, a juicio de Ortega el concepto de perspectiva implica una subjetividad única e individual que, a la vez, puede ser comunicada a otros, debemos pensar que es necesario un mismo lenguaje, común, y un mismo referente, para que los individuos logren entenderse entre sí. Es decir: para que el sentido pueda ser compartido, es preciso el uso de referentes comunes, compartidos, que presupongan no solo una cercanía conceptual entre seres humanos, sino también una afinidad anímica o sentimental. La esencia de la comunicación, para el filósofo madrileño, consiste en deshacer esta divergencia: siendo muchos y distintos, podemos, sin embargo, comunicarnos gracias a la existencia de temas y asuntos que a todos nos interpelan. Solo a partir de esta información compartida se hace posible el juicio sobre las cosas.

En el caso del pueblo español, el personaje de Don Quijote representa un tema por antonomasia, el que por entonces tanto traía de cabeza a Ortega: el ahínco por ser sí mismo a pesar de los impedimentos externos. Todos hemos oído hablar de él, e incluso quienes no lo hayan leído conocen la historia del Caballero de la triste figura. Es por ello que el inmortal personaje al que dio vida Cervantes se alza como un tipo universal al que acudir para ocuparnos de los asuntos más acuciantes que por entonces asolaban España.

Las *Meditaciones del Quijote*, que erróneamente muchos han catalogado de elucubración sociológica, suponen en la trayectoria de Ortega la primera

tentativa seria y extensa por hacerse cargo de la situación puntual que vivía el país. Como su discípulo Julián Marías comenta en el prólogo de una de las ediciones del libro, esta obra «emerge de una situación concreta, de la circunstancia española que hay que esclarecer, ejemplificada, y más aún, ejemplarizada en el *Quijote*». A ojos de Marías, en esta obra se da una original teoría del amor en la que Ortega «trata de ligar las cosas, de entretejerlas, unas con otras y todas ellas conmigo mismo. Lo amado es lo único conocido, es decir, comprendido, no meramente “sabido”».

Y, en efecto, el autor de estas *Meditaciones* asegura que la filosofía, como «ciencia general del amor, dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión». El papel del intelectual no ha de ser meramente académico, no debe ceñirse sin más a la defensa de temas técnicos, sino que debe resolver los particularismos de toda índole. Con su ejemplo, ha de inducir a la creación de un diálogo razonado que conduzca a la defensa de posiciones justificadas. Tanto en política como en filosofía, los regionalismos han de ser superados. En este sentido, Ortega se plantea una triple tarea en la obra que comentamos: por un lado, regenerar el pensamiento español y que este contribuya a la confección de una nueva España: en segundo lugar, redactar una obra que pueda ser leída por cualquier español y con cuya lectura se sienta interpelado; por último, plantear una nueva doctrina filosófica que es a la vez filosofía y política.

Como indica en el comienzo de la obra con su lenguaje característico, «hay dentro de cada cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla para que logre esa su plenitud. Esto es amor, el amor a la perfección de lo amado». Por mucho que cada cosa pueda aparecer como un simple complejo material, toda realidad contiene, al decir de Ortega, «un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores y es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda». Lo peculiar de aquello que amamos consiste en su ser imprescindible: no imaginamos nuestra vida sin todo a lo que profesamos un sincero amor. Por eso, al amar donamos a lo otro una parte de nosotros, como si se tratara de «una ampliación de la individualidad» que se funde con nosotros.

El ser, en expresión de Aristóteles, se dice de muchas maneras. Y en sus múltiples manifestaciones siempre se esconde un fondo espiritual del que solo nos hacemos conscientes a través de esta peculiar doctrina orteguiana del amor. El amor liga todas las cosas entre sí en una estructura esencial, por lo que, en expresión del filósofo madrileño, «amor es un divino arquitecto que bajó del cielo». Por el contrario, todo cuanto supone inconexión y desmembramiento encierra la más pura y violenta destrucción, cuyo baluarte es el odio.

A juicio de Ortega, es el pueblo español, muy proclive a proveerse de un «corazón blindado», el que hace que los pueblos se separen, provocando a la vez un «incesante y progresivo derrumbamiento de los valores». La finalidad que nuestro protagonista persigue en estas tempranas *Meditaciones del Quijote es* hacer recapacitar a la sociedad española, y en concreto a los más jóvenes, sobre la malévola y perniciosa acción del odio. Solo el amor debe administrar el universo de los asuntos humanos. Y a continuación sugiere Ortega las armas que a su alcance posee para llevar a cabo tal empresa: «para intentar esto no hay en mi mano otro medio que presentarles sinceramente el espectáculo de un hombre agitado por el vivo afán de comprender».

Como en la *Metafísica* aristotélica o *El Criticón* de Baltasar Gracián, es el asombro que procura la filosofía el motor que debe guiar la ambición por conocer, y sobre todo, por despertar las conciencias más dormidas. Debemos fomentarla curiosidad intelectual de manera que nos sintamos interpelados por «temas innumerables», por multitud de asuntos que «hieran nuestra alma» con el objetivo de comprender mejor el mundo. Una «locura de amor», como expresaba Platón en su diálogo *Fedro*, que ha de dirigirse a todas las cosas existentes.

Al igual que el odio supone la cara contraria del amor, es el rencor uno de sus brazos armados más potentes. Para Ortega, el rencor no es más que «conciencia de inferioridad» que nos empuja a deshacernos de quien no podemos hacerlo. Tal imposibilidad llena el corazón de desazón y lo convierte en un órgano del que solo emana inmisericorde pujanza por acabar con el objeto de nuestro odio. Por eso, el rencor denota miedo y, también, pereza, puesto que ahuyenta el afán de superación individual. El impulso por conocer requiere un esfuerzo no solo intelectual, sino anímico, casi sentimental, por dejarse aprehender por el magnetismo que toda realidad desprende. Como hemos

indicado, todo contiene en su interior un «hada», una potencia que hace de cada cosa algo irrepetible, acaso sagrado.

Muy influido por algunas de las ideas de Nietzsche, Ortega estima que el amor encierra también una capacidad luchadora, de combate, que encontramos en «toda alma robusta». Por mucho que comprendamos la posición del enemigo, el amor nos empuja a combatir cordialmente (por imperativo moral, que viene de dentro) los ideales que consideramos equivocados. En oposición a esta característica robustez, encontramos el espíritu débil y rencoroso, que se atrinchera en un fanatismo estéril y anquilosado. Si de verdad existe un ideal moral, debemos bregar por alcanzarlo, derribando el imperio de las moralidades más perversas (que, en opinión de Ortega, son todas las morales utilitarias). Si queremos que la libertad sea el auténtico corazón de nuestras acciones, debemos desterrar Lodo dogmatismo de nuestro ideario. Y es que, para Ortega, solo podemos ser morales cuando nuestro ánimo examina, una a una, cada acción que podemos llevar a cabo, interrogándonos por la calidad y cualidad de cada una de ellas. De ahí que el pensador se muestre aquí tan determinante: «será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético».

Ortega dedica el capítulo 17 de las *Meditaciones del Quijote* a indagar quién es el individuo destinado a empuñar la daga de la moralidad, a combatir el odio que solo siembra separatismos y rencillas innecesarias entre seres humanos y sociedades. Solo es «héroe», asegura Ortega, aquel que de verdad desea ser él mismo: «la raíz de lo heroico hállase, pues, en un acto real de la voluntad».

Don Quijote representa la figura paradigmática del héroe, que puja con las circunstancias a pesar de que estas se interpongan en su camino, y, como escribía Unamuno, se dirige siempre adelante, sin mirar atrás y sin miedo al porvenir. El tema trágico por antonomasia, dirá Ortega, es el que se ocupa de la voluntad. Al héroe de la voluntad no le maneja el destino (es decir, no se permite creer en la fatalidad, en el destino ni en su posible influjo).

La tragedia de este héroe es la ambición por querer ser él mismo bajo cualquier coyuntura. Una decisión que a la vez comporta una obligación capital: la responsabilidad de los propios actos, de las propias acciones, y por tanto, la



A pesar de haber nacido veinte años más tarde que Ortega y Gasset, el español y Jean-Paul Sartre comparten diversos aspectos de sus doctrinas filosóficas.

responsabilidad de cómo ponemos en práctica nuestra libertad. Quien decide ser héroe de la voluntad sabe que le ocurre cuanto le ocurre porque así lo quiere. Una afirmación que mucho tiene que ver con la influencia de Aristóteles en el pensamiento de Ortega y con la relación de este con la doctrina de Jean-Paul Sartre.

Cuando el pensador griego define en su *Ética a Nicómaco* las «acciones mixtas» (por ejemplo, arrojar en plena tormenta la valiosa carga de un barco a fin de sobrevivir), se pone de manifiesto una primacía del mundo respecto a nuestra voluntad. Podemos definir las acciones mixtas como aquellas en las que hacemos algo que en realidad no queremos hacer, forzados por las circunstancias. Se trata de acciones voluntarias pero con una parte involuntaria:

> En cuanto a lo que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble (por ejemplo, si un tirano que es dueño de los padres e hijos de alguien manda a este hacer algo vergonzoso, amenazándole con matarlos si no lo hacía, pero salvarlos si lo hacía), es dudoso si este acto es voluntario o involuntario. Algo semejante ocurre cuando se arroja el cargamento al mar en las tempestades: nadie sin más lo hace con agrado, sino que por su propia salvación y la de los demás lo hacen todos los sensatos[4].

Para un pensador como Sartre, comprometido con el ejercicio de la libertad, este tipo de acciones no encuentran lugar en su sistema. El francés habla del carácter *absoluto* de la elección: siempre se podría haber elegido hacer otra cosa. A juicio de Sartre, existe en cualquier situación una alternativa posible a como de hecho se ha actuado, aunque en el caso del barco y la tormenta se optara por lo que en ese caso beneficiaba al marino: la causa de su acción fue el amor a sí mismo (un aprecio de sí que, por cierto, no está reñido en Aristóteles con el amor a la virtud).

El filósofo griego afirma, sin embargo, que tras la realización de una acción

mixta, siempre queda un poso de arrepentimiento. Sartre desea alejarnos de este tipo de argumentación (también Ortega, con su ejemplo del héroe de la voluntad), y arguye que nuestra deliberación no puede ser prisionera de las circunstancias: todo estriba en el precio de nuestra decisión, en lo que dejamos de lado cuando elegimos. De esta manera se desdibujan las fronteras entre lo voluntario y lo involuntario: la frontera entre hacer algo o no hacerlo se encuentra ahora antes de la acción, y no después, un límite que solo puede estar marcado por nuestra libertad. Somos nosotros quienes, en el libre ejercicio de nuestra capacidad de elección, decidimos si algo merece la pena o no; el para-sí (el individuo libre), dirá Sartre, y no el mundo circundante, tiene —y ha de tener — la última palabra. La tormenta que amenaza con hundir el barco pertenece al terreno de lo en-sí, supone una adversidad que no sobrepuja el poder de nuestra voluntad. Sartre niega de esta forma el poder del mundo para decidir por nosotros: no somos una herencia, un producto hecho, ni siquiera estamos determinados por nuestro pasado; está en nuestras manos poder poner en tela de juicio cualquier suceso ya acontecido. Poseemos el poder de la destrucción de lo inamovible.

> Estamos perpetuamente comprometidos en nuestra elección, y somos perpetuamente conscientes de que nosotros mismos podemos invertir bruscamente esa elección y virar en redondo, pues proyectamos el porvenir con nuestro propio ser, y lo roemos perpetuamente con nuestra libertad existencial, anunciándonos a nosotros mismos lo que somos por medio del porvenir, y sin dominio alguno sobre este porvenir, que permanece siempre posible sin pasar jamás a la categoría de real. Así, estamos perpetuamente sometidos a la amenaza de la nihilización de nuestra elección actual, a la amenaza de elegirnos —y, por consiguiente, de volvernos— otros de lo que somos[5].

De este modo, el ser humano es para Sartre aquel ser cuya existencia precede a la esencia. Si nos es posible olvidar nuestro pasado para constituir un nuevo presente es por un motivo ontológico: el mundo no se dirige a nosotros coactivamente (al modo en que el peligro lo hace en el ejemplo aristotélico del barco), sino que somos nosotros los que ponemos en él los obstáculos o facilidades en función del fin que persigamos. Ningún suceso posee la fuerza

suficiente como para convertirse en causa de nuestra acción: es el yo quien da ser a las cosas.

Si no conferimos sentido a las cosas, ellas no serán nada. Aquel peligro que parece irrevocable e irrenunciable puede ser convertido, precisamente, en nada, y ello a causa de nuestra facultad para dotar de sentido a la realidad, a lo en-sí. Sartre asegura que la inteligencia del para-sí, del ser humano, puede compararse con una fábrica de nada que no cesa de generar sentido: de hecho, nuestra existencia consiste en la conquista de este sentido.

Lo importante es para el filósofo francés que el agente reconozca lo que ha hecho: asumir el avance hacia la dirección que se ha elegido (que a su vez proviene de un proyecto personal). Por eso, los accidentes están ya incluidos en lo que pudiera parecer un futuro indomable: estamos destinados a elegir, aun cuando no queramos. Por eso, a pesar de que no podamos prever los acontecimientos venideros, siempre seremos los autores de su sentido.

> Orestes: No soy ni el amo ni el esclavo, Júpiter. ¡Soy mi libertad! Apenas me creaste, dejé de pertenecerte[6].

Cuando nos vemos doblegados por ciertas situaciones. Sartre hablará de una libertad «mixtificada», de un comienzo segundo: somos puestos en un segundo plano, ninguneados por el mundo, por aquella tormenta inesperada que sacude el barco. El marino que echa por la borda la carga a fin de sobrevivir ha sido vencido, elige lo que eligen sus circunstancias y, así, es puesto en una situación precaria, menesterosa, de manera que lo que haga finalmente no podrá ser ni siquiera reconocido como obra suya. Deja de ser responsable de su libertad.

> La situación es mía, además, porque es la imagen de mi libre elección de mí mismo y todo cuanto ella me presenta es mío porque me representa y simboliza[7].

En definitiva, a juicio de Sartre, en cada instante es posible tomar distancia de lo pasado, y por ello, también podemos decidir qué es lo que somos, qué tipo de agente vamos a ser. Las acciones presentes de cada ser humano, y no la presunta tendencia al bien o al mal, son las que nos configuran como seres en libertad, una libertad que nos convierte en superadores de lo real, de lo en-sí, de

lo en apariencia fijado en el espacio y en el tiempo. Solo nosotros podemos proyectar constantemente nuestro propio porvenir. Nuestro destino no se encuentra en manos de ningún poder absoluto, sino en las nuestras.



El pintor romántico Caspar-David Friedrich recurrió en numerosas ocasiones a paisajes de hielo que evocaban inmovilidad, una quietud mortal: un macizo en sí que bien podría oponerse a la concepción orteguiana de la libertad.

El hombre es libertad, no existe determinismo alguno ni valores que puedan orientar nuestra conducta de manera definitiva: estamos condenados a ser libres. También somos responsables de nuestras pasiones —a las que en numerosas ocasiones recurrimos para justificar acciones que, decimos, no estaba en nuestra mano evitar (lo que Sartre llamará «conductas mágicas»). Una posición del todo similar a la defendida por Ortega en *Meditaciones del Quijote*, cuando asegura que «lejos, pues, de originarse en la fatalidad lo trágico, es esencial al héroe querer su trágico destino». Solo el auténtico querer es creador, emancipador.

Aristóteles no entendería que en un caso como el del barco resultase viable una responsabilidad absoluta, mientras que para Sartre no hay más virtud ni valor que los creados de la nada por nosotros (por el para-sí). Para Sartre, tanto lo accidental de la tormenta como la asunción de valores han de responder siempre ante el ejercicio de nuestra libertad. Su sentido es dado por nosotros, no podemos atribuir lo involuntario a lo fortuito: hemos de garantizar siempre nuestra autonomía, que lo hecho sea llevado a cabo libremente desde el para-sí: en una vida no hay accidentes, todo sentido es configurado por alguien, por un agente.

Nadie sabe lo que puede hacer un hombre de sí mismo hasta que alguien lo muestra a la luz de su proyecto; hay tantas maneras de *existir el propio cuerpo*, explicará Sartre, como personas existen. El mundo no opone obstáculos o resistencias absolutas, sino contingentes, como todo lo que pertenece a lo en-sí, cuyo coeficiente de adversidad es evaluado por nuestra libertad. El para-sí sostiene valores que después de elegidos pueden ser eliminados: posee una potencia *nadificadora* que impone sentido, rebasando constantemente lo que ha sido. Vivimos siempre fuera de sí, consistimos y somos expertos en este rebasamiento.

> Todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo, es un hombre de mala fe[8].

En definitiva, podemos decir a hombros de Ortega y de Sartre que no hay un afuera de la subjetividad: la pasión la padecemos y la ponemos nosotros, es tan nuestra como la verdad o el bien. La mera reflexión no es la que ilumina lo que hay que hacer, sino que llevamos a cabo una operación que nos hace rebasar el presente hacia un estado futuro que constituye nuestro fin, el *para qué*. En el lenguaje propio de Sartre, la forma de la ley que se da el para-sí consiste en una nada: pensar que el mundo tiene algún poder sobre nosotros es entrar en el reino de la pasividad. Aspectos que, quizás, el propio Sartre podría haber tomado de Ortega, cuando este asegura que «el carácter de lo heroico estriba en la voluntad de ser lo que aún no se es», y que por eso «el personaje trágico tiene medio cuerpo fuera de la realidad». Por eso, en expresión elocuente del filósofo madrileño, la adaptación darwiniana al medio no es más que «sumisión y

renuncia»: si algo hace Darwin, a juicio de Ortega, es borrar los héroes «de sobre el haz de la tierra».

La vida solo tiene sentido cuando nosotros se lo damos: nada hay dado de antemano hasta que estructuramos el mundo en virtud de un proyecto. La tormenta a la que alude Aristóteles solo tendrá el sentido que nosotros decidamos otorgarle; si la tormenta no se diera para nadie, si existiera únicamente en un remoto punto del océano, sería pura materia, puro macizo en-sí. Y donde solo hay en-sí, comienza la náusea, el poder de lo otro, de lo ajeno…

La importancia del periodismo como compromiso social existencialista

En el proceso de regeneración política, social e intelectual que Ortega desea llevar a cabo en España, tiene mucho que ver la voluntad de dialogar con sus interlocutores nacionales de manera franca y directa; con los ciudadanos que, con él, comparten similares vicisitudes y afrontan semejantes problemas. Ortega entiende que solo puede haber cambio en el relevo generacional a través de un proceso de renovación. Uno no habla sin más para decir la verdad ni expresar un punto de vista propio: dentro de cada generación hay un grupo de personas que se comunican entre sí y definen su pensamiento de una forma precisa en función del diálogo que mantienen mutuamente. De ahí la importancia que el pensador español otorga a las minorías.

Tales minorías, a juicio de Ortega, no se componen de personas privilegiadas en cualquier sentido, con una posición social o económica distinguida. Ortega entiende que el individuo puede desarrollar su máximo nivel de reflexión, su óptima capacidad intelectual (entendida como asombro o interés ante la realidad, siempre plural), en un contexto en el que comparte con otros sus mismos principios. De ahí derivará una voluntad de asociarse con otros en función de lo mejor: nos identificamos con nuestros semejantes porque existe un interés común que, a la vez, nos inyecta el aguijón de la curiosidad que, a fin de cuentas, consiste en reivindicar la propia perspectiva.

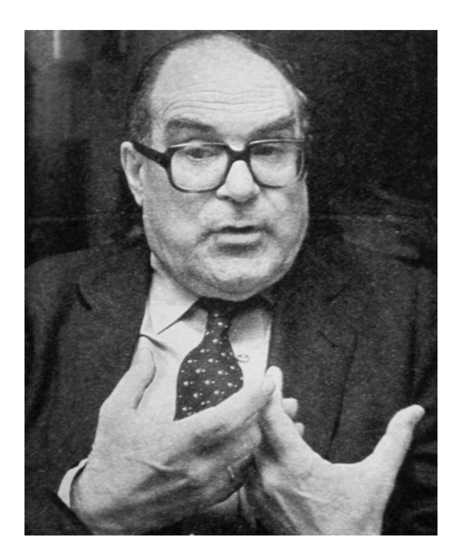
Si la filosofía es la ciencia general del amor, como expresaba Ortega en *Meditaciones del Quijote*, esta disciplina nos ayudará a desarrollar la «omnímoda conexión» que se da en todo lo existente. Comprender consiste en captar tal urdimbre invisible, ese «tesoro de significación» que se esconde tras cada existente y que a todo cohesiona. Solo ejerciendo una nueva mirada ante las cosas, ante lo que se nos presenta en la cotidianeidad, podremos entender «la enorme perspectiva del mundo».

En este sentido, el periodismo que llevó a cabo Ortega desde muy joven se encuentra preñado de un compromiso social que no deja de preguntarse por la labor que el propio periodista ha de emprender para imprimir una nueva conciencia en la población. Como escribe en las primeras líneas de *El Espectador*, influido de nuevo por el perspectivismo de Nietzsche, «cada hombre tiene una misión de verdad», pues donde está nuestra pupila, no está la de los demás: «lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios», afirma Ortega en uno de los más celebres fragmentos de la obra mencionada. Cada ser, cada sociedad, supone un punto de vista único que no puede ser desechado, salvo riesgo de despreciar una parte importante de la humanidad como conjunto de seres que afrontan una misma realidad desde distintos puntos de vista.

La realidad no es, así, un conjunto de cosas que se da de antemano y de manera definitiva, sino que se ofrece a través de plurales perspectivas individuales que, en su mutuo juego, hacen del mundo un escenario caleidoscópico. *El Espectador* de Ortega pretende hacerse cargo de este universo tan rico, en el que ninguna perspectiva agota por completo la capacidad creadora que, en su encuentro, adquiere la unión de miles, millones de ellas. La circunstancia individual de cada ser es insustituible: «¡Grave olvido, mísera torpeza no hacerse caro, sino de unas pocas circunstancias, cuando *en verdad nos rodea todo*! Yo no simpatizo con el loco y el místico», escribía Ortega, «alcanza todo mi entusiasmo el hombre que se hace cargo de las circunstancias, *con tal que no se olvide de ninguna*».

Por eso, el periodista lleva a cabo un arte muy singular, o al menos ha de hacerlo: reunir bajo un punto de vista enriquecedor y global una perspectiva que se haga cargo de todo cuanto sucede a su alrededor, sin dejar nada de lado. El periodismo, así, queda convertido en una suerte de arte supremo que emana de un singular sentido cultural.

Como explica Julián Marías, «espíritu, logos, significa para Ortega sentido, conexión, unidad: todo lo que es meramente individual e inmediato, por ser inconexo, es *insignificante* y sin sentido». Sin embargo, en contraste con la dimensión unívoca del individuo, existe un abismo desde el que no solo el periodista en el ejercicio de su profesión, sino el filósofo y el ciudadano, deben



Julián Marías fue uno de los más importantes discípulos de Ortega y Gasset, autor de una *Historia de la filosofía* que todavía hoy se estudia en institutos y universidades.

poner todo en conexión con el objetivo de interpretar la realidad al modo de un todo. La realidad se compone de innumerables visiones: solo el acto específicamente cultural «es el creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante».

Solo cuando el periodista se convence de la importancia cultural y social de su trabajo cobra consciencia de la enjundia existencial del oficio que ejerce. Y es que, con tintes que preludian el existencialismo de mediados del siglo XX, Ortega asegura que «la verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables», pues todos tenemos una misión de verdad en tanto que «la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo». La perspectiva es un componente real del universo, que, en conexión con las demás, compone el mundo como tal. Ni siquiera Dios, donde suponemos se reúnen todas ellas, posee la verdad absoluta: pues todas las perspectivas son ciertas en sí mismas, en tanto que reúnen en su seno una forma de observar y calibrar el mundo que nos circunda: «Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*».

La influencia del perspectivismo de Nietzsche en Ortega

El perspectivismo orteguiano tiene una clara raigambre nietzscheana. La vida, en opinión del filósofo alemán, no puede no interpretar: «no hay hechos, sino interpretaciones». La interpretación posee en Nietzsche un carácter ontológico básico, orgánico. En el fragmento 14 [152] de sus *Fragmentos póstumos*, escribe: «la voluntad de poder como conocimiento […], no "conocer", sino esquematizar, imponer al caos regularidad y formas suficientes de manera que satisfaga nuestra necesidad práctica».

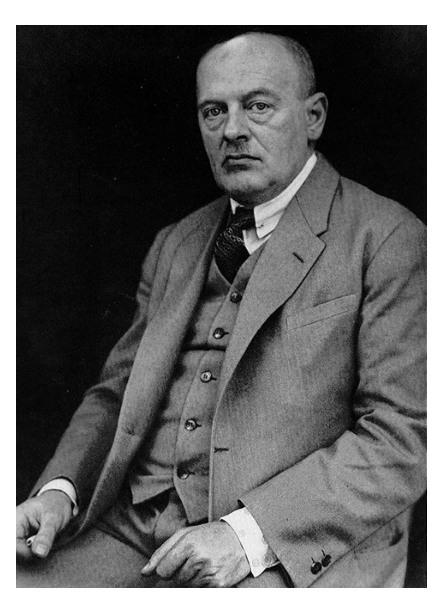
¿Es Nietzsche acaso un hermeneuta? ¿Por qué se dice en diversos contextos que fue él quien instauró las bases de la hermenéutica? Si ponemos el pie en Gadamer y Heidegger (este último, gran influencia del más maduro Ortega), observamos cómo parten siempre de una estructura de *precomprensión*, de un «estar previo» en el mundo, lo que supone ya una trama de significatividad que se sitúa como condición de posibilidad de la interpretación. La interpretación orgánica de Nietzsche, así como la introducción de sentido por parte de la voluntad de poder, son momentos previos a la *precomprensión* de la que hablan Heidegger y Gadamer.

Nietzsche se expresaba del siguiente modo en el fragmento 2 [151]: «no se debe preguntar: ¿entonces quién interpreta?, sino que el interpretar mismo, en cuanto una forma de voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un "ser", sino como un proceso, un devenir) como un afecto». Así, podemos distinguir dos niveles en la «hermenéutica» nietzscheana: por un lado, una introducción de sentido absoluta —radical—, en la que se introduce regularidad en el caos, y por otro lado una oposición de unos sentidos y otros, que no es ya un poder originario, sino hecho «a partir de». Y este desenvolvimiento de la voluntad de poder en tanto que instancia interpretativa es la razón de que en Nietzsche no existe un sentido en sí: el sentido se da solo en relación a la interpretación de quien lo pone. Un sentido *en sí* es un contrasentido.

La vida no puede no interpretar, decíamos con Nietzsche. El hombre ha de reconocer que todo cuanto realiza, cuanto hace, es ya una creación, es decir, interpretación y no una mera constatación. El ser ya no es el paradigma de lo fijo, de lo permanente, porque la vida no puede dejar de interpretar; por ello, como asegura también Ortega, no hay supremacía de unas interpretaciones sobre otras, sino un constante conflicto y complementariedad.

El problema capital al que se enfrenta Nietzsche en esos textos es que el mundo del ser ha devenido en lo válido, en lo que es (en palabras del filósofo: «el auténtico *primum mobile* es la no creencia en lo que deviene, la desconfianza ante lo que deviene, el menosprecio de todo devenir…»). El mundo del ser, para Nietzsche, es el mundo —se quiera o no— del devenir, que ha acabado soterrado bajo el mundo que debería ser. Pues (fragmento 9 [60]) «el hombre busca "la verdad": un mundo que no se contradiga, no engañe, no cambie, un mundo verdadero. […] No duda de que haya un mundo como debe ser; quisiera buscar el camino que conduce a él». El giro que propone Nietzsche consistirá en demoler la relación entre un «mundo aparente» y un «mundo verdadero», reconduciéndola a estimaciones de valor, que expresan, según el autor, «condiciones de conservación y crecimiento» (fragmento 9 [38]). Una vida que no deja de interpretar… y de luchar.

¿Qué es un valor? David Hume y Max Scheler en Ortega



Max Scheler (1874-1928) fue un influyente filósofo alemán de gran importancia en el estudio de la ética durante el primer tercio del siglo XX, discípulo de Husserl y del premio Nobel Rudolf Eucken.

Hesíodo escribe en *Trabajos y días*: «yo que sé lo que te conviene, gran necio Perses, te lo diré: de la maldad puedes coger fácilmente cuanto quieras; llano es su camino y vive muy cerca. De la virtud, en cambio, el sudor pusieron delante los dioses inmortales; largo y empinado es el sendero hacia ella y áspero al comienzo; pero cuando se llega a la cima, entonces resulta fácil por duro que sea».

Ortega estimaba que nos topamos con dos tipos de problemas al bregar con los valores: por un lado, los que tienen que ver con su ser, con su modo de existencia, y por otro, el conocimiento que de ellos poseemos. Recordando a M. Scheler, a quien el español leyó y estudió asiduamente, podemos distinguir cinco estratos bien diferenciados: en primer lugar, el portador del valor, lo que denominamos el bien; en segundo término, el propio valor; tercero, la percepción sentimental del valor; en cuarto lugar, el estado sentimental en que el valor percibido nos deja; y por último, los estados de sentimiento sensible que acompañan al anterior estado.

Así, por ejemplo, en la percepción de un bello paraje distinguimos por un lado el portador del valor, en este caso el paisaje; el peculiar carácter de belleza que entraña tal visión, donde encontramos el valor; la percepción sentimental de tal valor; el estado de sentimiento en que la belleza nos ha situado y, por último, el estado sensible que nos proporciona el anterior estado sentimental sugerido por la belleza.

Pero ¿dónde encontramos los valores? ¿Qué tipo de ser tienen? A juicio de Hume, los valores son producto de un tipo muy concreto de creación que corre a nuestro cargo —a partir de la observación de un hecho—. Los valores están puestos en las cosas por nosotros, y en ellas no nos es posible encontrarlos sino por la proyección sentimental que hacia ellos derivamos de nuestras percepciones sensibles: los valores son, de este modo, percepciones sentimentales. El caso de Hume, sugiere Ortega en *Introducción a una estimativa*, basta para caer en la cuenta de la imposibilidad de mantener este subjetivismo, encaminado sin remedio al puro relativismo, a la incapacidad de conocer los valores. El problema es realmente serio, porque si los valores dependen, en efecto, de nuestros posibles estados sentimentales y las proyecciones de valor que sobre los hechos —sobre nuestras percepciones— predicamos, nos situamos en un escepticismo ético del que, por así decir, todo se sigue. Sin embargo, el mundo material puede fluctuar y cambiar notablemente mientras que el valor que en él percibimos no varía en absoluto.

Ahora bien, en este punto se nos presenta el siguiente problema: ¿qué relación existe entre el mundo material y los valores? Por un lado encontramos la cosa percibida, el depositario del valor (por ejemplo, una rosa roja), y por otro, nuestro percibir sentimental del valor (por ejemplo, la belleza de la rosa). Nuestra pregunta es: ¿hay dependencia entre el orden de lo material y los valores?

Para ejemplificar lo anterior podemos poner nuestra atención en un recuerdo, lo que nos sugiere *hic et nunc* tal o cual momento pasado de nuestra vida: si bien logramos evocar con todo grado de nitidez el valor, y nos inunda paralelamente una sensación de bienestar o malestar anímico, no encontramos en ocasiones la imagen o el recuerdo claro de lo que ocurrió con todo detalle. Esto se nos da claramente sobre todo en el plano hedónico, concretamente con el sentido del olfato: en innumerables ocasiones captamos una fragancia que nos incita, de manera instantánea —sin dejar tiempo siquiera a la memoria para actuar— a experimentar un estado sentimental de placer o displacer, debido al recuerdo grato o desagradable que el olor en cuestión nos proporciona. Solo en una reflexión posterior logramos (aunque no siempre) asociar aquella fragancia con su depositario. Por ello, los valores, o mejor, la percepción sentimental que de los valores poseemos, dirá Scheler en su titánica *Ética*, es independiente de los

cambios que se den en el mundo material: después, si bien admitimos tal independencia, no podemos del mismo modo colegir que los valores se den sin que haya depositarios de valor. Así, los valores determinan el sentido del mundo material.

Pero ¿cómo captamos un valor? Lo cierto es que no encontramos los valores como existentes en el sentido estricto de la palabra, no decimos que *aquí* está la belleza y *allí* lo agradable, sino que más bien experimentamos por una suerte de sentimiento sus contenidos. ¿Qué nos indica este tipo de captación? Nos muestra, de nuevo, el carácter peculiar en que se nos dan los valores: el valor se caracteriza por la no-indiferencia. Tal es la esencia del valor; los valores *valen*.

Afrontamos entonces un problema igualmente serio: esta no-indiferencia es captada de modo distinto por cada uno de nosotros. En los valores caben muchos «peros»: ¿cómo explicamos que esta pieza musical me parezca bella y a otro no? De modo análogo, ¿cómo un cuadro de un artista eminente es a mis ojos una maravilla y para los de otro un caso de explícita fealdad? Aunque prediquemos de los valores una objetividad de su materia independiente de todo su contacto con el mundo material, hemos de saber cómo hacernos con ella; correlativamente, se encuentra el problema de saber, de modo cierto, cuándo estamos en lo verdadero, es decir, cuándo sabemos sin error que un valor es el que es, cuándo la materia del valor coincide con el valor cuyo nombre ostenta.

Para salir de este embrollo pensemos en los colores, por ejemplo en el amarillo: no encontramos otra forma de definir este color que no sea expresando su cualidad de ser amarillo; decimos de una cosa que es amarilla, y no tenemos de hecho otra forma de expresar tal cualidad. De la misma manera, un valor no puede constituir una relación —ni siquiera un conglomerado de propiedades determinadas: al expresar qué caracteres comunes constituyen todas las cosas que son bellas no podemos hacerlo sino explicitando que lo que albergan en común es su ser bellas, la belleza misma.

El subjetivismo, afirmarán tanto Scheler como Ortega, se nos antoja como la gran lacra de los valores; si en verdad arribáramos a la conclusión de que los valores son subjetivos, no cabría ciencia posible sobre ellos, y toda nuestra discusión sería en balde. El relativismo axiológico sería lógicamente verdadero,

y con ello toda opinión sobre los valores, o mejor, toda captación de valor sería, con independencia de su materia, válida. Mas ya establecida la independencia del mundo de valores con respecto al material, Ortega (de nuevo de la mano de Scheler) centra su atención en el terreno epistemológico y se pregunta: ¿cómo conocemos los valores? ¿Por qué en ocasiones lo que a unos parece bello, otros, sin embargo, lo encuentran despreciable?

Hagamos un alto en el camino para analizar brevemente un caso concreto: mientras paseamos, observamos que cerca de nosotros se está produciendo un asesinato: de forma casi inmediata se da en nosotros un acto valorativo, y el asesinato pasa a ser, a su vez, un acto cargado de valor. Afirmamos que tal hecho nos parece malo, abyecto, despreciable… La duda que surge inmediatamente en este contexto es: ¿dónde se encuentran los valores?; ¿dónde los reconocemos: en el hecho que supone el asesinato o en una suerte de abstracción que realizamos *a posteriori*?; ¿son los valores producto de una creación? Hume nos explica, como ya dijimos, que nuestros valores son el producto de una impresión de sensación; reconoce que el valor es un recorrido biunívoco: percibimos un hecho, el hecho nos sugiere una suerte de impresión, e interiorizamos esta misma como valor; el valor es entonces el ropaje con el que disfrazamos lo que percibimos, es una creación nuestra. El valor surge de nosotros, y el depositario de valor no lo es sino en virtud de nuestra apreciación.

Ahora bien, y he aquí el gran problema de la tesis subjetivista que Ortega pone a prueba y cuestiona: mientras presenciábamos el asesinato y sentíamos un alto desprecio por nuestra visión, un hombre que pasaba cerca de nosotros, en vista del mismo espectáculo, comienza a reír; casi enloquecidos por lo grotesco de la situación, preguntamos a esa persona el motivo de su risa, a lo que nos responde que lo que ve le parece ciertamente cómico. La misma confusión con respecto a nuestro problema del conocimiento de los valores nos provoca la posición que algunas personas mantienen cuando, en vista de un robo, por ejemplo, se les pregunta sobre la opinión que les mereció tal acción, a lo que ellos contestan: «me resulta indiferente». ¿Es que las acciones aparentemente cargadas de valor pueden ser indiferentes?; ¿nos mienten tales personas al declarar su indiferencia frente a un acto claramente denigrante?; ¿o, por el contrario, el problema no se encuentra en las personas, y son los valores los que fluctúan con respecto al estado de cosas que se da en el mundo? Pero el

problema es ahora distinto: ¿dónde encontramos el valor?; ¿cómo percibimos los valores y qué nos faculta para predicar la pretendida objetividad?

Ortega nos explica al respecto que algo es deseado o querido porque merece ser deseado o querido, lo que nos permite denotar una de las características fundamentales de los valores: existe una jerarquía en la esfera de los valores, y en ella, una polaridad de la que somos conscientes; lo bueno tiene su contrario en lo malo, como lo bello en lo horrible. Y aquel merecer es una cuestión *de derecho*, es una exigencia.

En nuestras inclinaciones hacia las cosas ya está impregnado un valor; el mismo acto de preferir —el recorrido que supone— conlleva ya un valor. Gracias a una suerte de disposición de ánimo captamos los valores. A partir de este acto no captamos el amor y el odio hacia las cosas, sino que el proceso es inverso, es decir, son el amor y el odio los que nos permiten valorar las cosas; es una suerte de posición de nuestra capacidad de sentimiento (una capacidad «estimativa», dirá Ortega) la que nos socorre en la tarea de aprehender los valores. Por ello, nuestro acto de preferir no es neutro, sino que conlleva y presupone *ya* cierto valor; la actitud de tender hacia un valor en detrimento de otro es *ya* depositaría de valor.

El valor otorga sentido a la existencia; mas este sentido es captado por nosotros a través de una suerte de orden interno, lo que nos sume en un existencialismo de marcado carácter sartreano: «la doctrina que yo les presento es justamente lo opuesto al quietismo, porque declara: solo hay realidad en la acción», escribía Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, y va más lejos todavía, porque agrega: «el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida».

En definitiva, para Ortega el asunto del origen de los valores es uno de los temas fundamentales que ha de abordarse en su tiempo con gran urgencia. Suelen confundirse las cosas (portadores de valores) con los valores mismos; es decir, existen dos mundos independientes: el del ser y el del valer. En sus escritos sobre los valores Ortega trata de evitar el subjetivismo radical. Es decir, los valores y su existencia no dependen de nuestro agrado o desagrado personal

con respecto a las cosas existentes, sino que más bien sucede al revés, tal y como explica nuestro filósofo en *Introducción a una estimativa*: «todas las complacencias y enojos, todos los deseos y repulsiones están motivados por valores, pero estos no valen porque nos agraden o los deseemos, sino al revés, nos agradan y los deseamos porque nos parecen que valen».

En resumen, a juicio de Ortega los valores existen de manera independiente a las cosas, incluso de modo previo a ellas, y es su influjo el que nos hace valorar la realidad de una u otra forma. Que algo valga quiere decir que posee una dignidad propia que podemos reconocer, o en sus palabras: «valorar no es dar valor a quien por sí no lo tiene; es reconocer un valor residente en un objeto». De esta manera establece Ortega la objetividad de los valores y declara la guerra al más puro subjetivismo.

El análisis de la situación política: *España invertebrada*

Quizás por encima de cualquier obra, es *España invertebrada* donde el lector español puede verse más interpelado. En ella se formula un planteamiento de unidad y legitimidad para la nación. Más tarde, Ortega retomará algunos de los asuntos tratados en este libro en *La rebelión de las masas* (sobre todo, en lo tocante a las minorías y las mayorías). Pero mientras que en esta última Ortega planteará el tema de Europa como una solución a las cuestiones nacionales, en *España invertebrada* se ciñe a escribir sobre los problemas que acucian a sus conciudadanos. En concreto, Ortega se centra en un asunto que le parece de la mayor enjundia: los particularismos y los compartimentos estancos, no solo referidos a los nacionalismos, sino también a los gremialismos (como el que supone, por ejemplo, el ejército).

Siempre hay conflicto entre los intereses de clase, pero al mismo tiempo existe un cierto sentimiento de solidaridad frente a la individualidad diluyente (como vimos más arriba, son el odio y el rencor los facilitadores de la disgregación nacional y social). Ortega considera que tales problemas, traídos a causa de un particularismo de estrechas miras, vienen de lejos: de la Revolución francesa, nada menos, con la creación del Estado-Nación, que trajo consigo la participación política de los ciudadanos a través del sufragio y el sentimiento de pertenencia afectiva a la propia nación (origen del moderno patriotismo, vigente hasta los albores de la Segunda Guerra Mundial).

A juicio de Ortega, España constituye una mala e insuficiente versión del Estado-Nación. La unidad afectiva de un país solo puede tener lugar a través de un programa con ambiciones de totalidad, de completitud e inclusión, que presente a los ciudadanos un proyecto de futuro común y que se legitime a sí mismo por su propio carácter valioso. De aquí deriva una de las principales ideas del pensador español, la de la participación en la vida social y política de la nación. Esta participación no ha de darse únicamente en las urnas (votar cada

cierto tiempo al partido de turno), sino que consiste más bien en compartir un determinado elenco de valores que, en una coyuntura determinada, sean vigentes y valederos para todos.

¿Qué significó, en este sentido, el estallido de la Segunda Guerra Mundial? Sin duda, aduce Ortega, la quiebra del Estado-Nación como ideal político. Como contrapartida, el saldo arrojado por este terrorífico conflicto armado será la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Desde esta perspectiva inclusiva, tanto *España invertebrada*, como las *Meditaciones del Quijote* y *El tema de nuestro tiempo* buscarán la regeneración política e intelectual de España, con distintos planteamientos. Aunque se trata de tres libros complementarios, conviene leerlos como si constituyeran un único cuerpo en el que se reconoce la especificidad de cada obra.

Tras las reflexiones de clara raigambre oscura y en ocasiones derrotista de los miembros de la Generación del 98, Ortega desea practicar un análisis aséptico (pero contundente y esclarecedor) en el que España sea considerada como auténtico problema filosófico. Nuestro protagonista quiere plantear la enjundia y alcance de la crisis histórica española de finales del XIX no para emitir quejidos que a ninguna parte llevan, sino para renovar las ansias intelectuales en universidades y centros culturales.

La idea principal que empuja a Ortega a escribir *España invertebrada* es la de nación como proyecto. No solo los individuos poseen una historia, una biografía; también los países y las sociedades que aquellos contienen pueden ser estudiados de manera orgánica, como si fueran seres vivos a los que les es posible practicar un género muy particular de medicina. De hecho, podemos considerar esta obra como un auténtico preludio o antecedente que sentará las bases de *La rebelión de las masas*.

Como el propio Ortega nos sugiere, *España invertebrada* pretende definir «la grave enfermedad que España sufre». De nuevo, el autor hace hincapié en la importancia de la perspectiva, es decir, del valor que otorgamos a cada elemento de un conjunto. Y es que, «la diferencia de los caracteres, dada la homogeneidad de la materia humana, es ante todo una diferencia de localización espiritual. Por eso, el talento psicológico consiste en una fina percepción de los lugares que

dentro de cada individuo ocupan las pasiones; por tanto, en un sentido de la perspectiva».

Ortega estudia en esta obra, imprescindible para entender la coyuntura española de principios del XX, la razón por la que España padece una desilusión respecto al mañana. En la Europa de Ortega, asegura el filósofo, no se desea (o si se hace, se hace en masa, en forma de rebaño): «no hay cosecha de apetitos. Falta por completo esa incitadora anticipación de un porvenir deseable, que es un órgano esencial en la biología humana».

En *España invertebrada* Ortega se entrega de lleno al estudio histórico, no político (como explica él mismo en uno de los prólogos de la obra), de la situación que el país atravesaba. Es por ello que se hace partícipe de las conclusiones a las que, por ejemplo, había llegado un siglo antes Arthur Schopenhauer (1788-1860) sobre la historia, bajo el amparo del adagio latino *eadem, sed aliter* (cuyo significado puede traducirse como «lo mismo, pero de otra manera»). Apenas cumplidos los veinte años, Schopenhauer confesaba amargamente al poeta Wieland que la vida es un asunto deplorable: desde aquel momento concentraría su principal propósito en reflexionar sobre ella y en desarrollar una explicación metafísica del mundo (el gran jeroglífico, como gustaba llamarlo). ¿Significa algo la realidad? ¿Por qué el ser humano —supuestamente dotado de una razón omnipotente— ha de vivir siempre con las armas en la mano, enfrentándose a terribles sufrimientos y tribulaciones constantes?

Como dejaría escrito el propio Schopenhauer (y a buen seguro que Ortega leyó estas reflexiones) «el carácter de las cosas de este mundo, particularmente del mundo de los hombres, no es tanto la imperfección, como se ha dicho a menudo, sino más bien la distorsión en lo moral, en lo intelectual, en lo físico, en todo».

En respuesta a autores como Lessing (*La educación del género humano*) o Kant, defensores de un progreso paulatino hacia la moralidad de los hombres —no exento de penosos intermedios—, Schopenhauer plantea la eterna repetición de los acontecimientos: «el círculo es el símbolo de la naturaleza». Es imposible reconocer un objetivo final, una meta de las acciones del hombre, que, a pesar de

albergar notables fuerzas corporales y sobresalientes disposiciones espirituales, no puede dejar de atormentar a sus congéneres como si sus fines tuvieran alguna importancia real. Nuestra existencia, como la del resto de los seres vivos, solo representa la eterna repetición de lo mismo. Comemos para vivir y vivimos bajo la condición de encontrar alimento: cualquier existencia encuentra su base en una pulsión carente de sentido, un impulso irracional (*grundlos*, en alemán, sin fundamento, sin suelo firme).

Por ello supone una ilusión y una notable cortedad de miras, aduce Schopenhauer, pensar en el perfeccionamiento del género humano: nuestros constantes esfuerzos por desterrar el sufrimiento no logran sino cambiar su apariencia, por todas partes vemos la imagen del retorno, desde el movimiento de los astros hasta la vida de todo ser. Es la esencia de la naturaleza.

Al contrario que Hegel, con el que mantuvo duras discusiones a través de sus obras, Schopenhauer considera que en la historia universal nunca ocurre nada razonable (lo que nos acerca al particular y en ocasiones indebidamente llamado irracionalismo de Unamuno —el sentir es anterior al pensar—).

Schopenhauer declara así la absoluta bancarrota de los ideales europeos propugnados por la Ilustración: la razón queda supeditada a un impulso anterior, primigenio, a la voluntad que quiere, sin más, mantenerse en la existencia a cualquier precio. El «tiempo de la consumación» del que Lessing nos habla, el estadio final de la verdad racional, es sustituido por la imagen de un teatro en el que siempre se representan las mismas escenas —aun cuando los personajes sean distintos. *Eadem, sed aliter*. La aspiración al progreso queda desmantelada en el sistema tejido por Schopenhauer, y con él, la oportunidad de ofrecer un sentido definitivo del mundo: nunca ocurre —ni ocurrirá— nada nuevo, nada mejor, recordando las palabras del Eclesiastés donde leemos «*nihil novum sub sole*».

Algo muy distinto ocurre en el pensamiento de Ortega, en contraste con el pesimismo social de Schopenhauer. En opinión del filósofo español, los individuos pueden convivir, y de hecho conviven, para hacer algo juntos, bajo una misma ilusión que conduzca a la realización de un proyecto común. A diferencia de Schopenhauer, convencido de que el pasado condiciona de una vez

y para siempre el presente y el futuro, Ortega estima que no es el ayer ni la tradición lo decisivo para que una nación se desarrolle y persista. Es necesaria una particular «cirugía histórica». Solo «la idea de grandes cosas por hacer engendra la unificación nacional».

Contra los nacionalismos separatistas. Ortega propone un proceso «incorporativo» que consiste en una labor de totalización, de unión y cohesión de la nación a través de sus diversos pueblos y grupos sociales: al contrario, «la desintegración es el proceso inverso: las partes del todo comienzan a vivir como todos aparte. A este fenómeno de la vida histórica lo Llamo *particularismo*», definido por el afán de cada grupo por dejar de sentirse parte del todo. Un ahínco disgregador que a fin de cuentas redunda en un no compartir los sentimientos de los demás.

Así pues, la enseñanza principal de Ortega en *España invertebrada* es la lucha y pujanza que debemos mostrar frente a los impulsos regionalistas que emplean el pasado como arma arrojadiza, cuando vivir es siempre algo que se hace hacia delante, «*es* una actividad que va de este segundo al inmediato futuro. No basta, pues, para vivir la resonancia del pasado, y mucho menos para convivir».

El incipiente problema de «la masa». El caso de Elías Canetti

Uno de los temas que más preocupó a Elías Canetti (1905-1994) fue el de la muerte. Ya en un ensayo de 1962 insistía en la vinculación del poder y la supervivencia; en este escrito ponía de manifiesto hasta qué punto el interés por la muerte subyace e incluso precede a aquellas dos nociones fundamentales. Desde muy joven, las creaciones de este autor tan escasamente conocido —a pesar de haber obtenido el Premio Nobel de Literatura en 1981— llevan impreso el sello de la no aceptación de nuestro fin definitivo; al comienzo de *La lengua salvada* leemos que «hay pocas cosas malas que no tuviera que decir del ser humano y de la humanidad. Y sin embargo, mi orgullo con respecto a ella sigue siendo tan grande que solo odio verdaderamente una cosa: su enemigo, la muerte». La reflexión sobre esta se convierte en obsesión en el conjunto de la obra de Canetti, siempre en constante diálogo y discusión con los pensadores defensores de la muerte, situándose en total oposición frente a aquellos que la justifican, desde los estoicos hasta Freud.

> Desde hace muchos años nada ha agitado y ocupado tanto mi espíritu como la idea de la muerte. El objetivo concreto y confeso de mi vida, la meta que, de un modo declarado y explícito, me he propuesto seriamente es conseguir la inmortalidad para los hombres[9].

De este interés por nuestro fin individual, que tanto preocuparía a un interlocutor contemporáneo de Ortega, Miguel de Unamuno, surge en paralelo la persistente idea sobre el poder. Así, explica Canetti en *la provincia del hombre* que fue de los esfuerzos de un puñado de hombres por apartar de sí a la muerte como surgió la «monstruosa estructura del poder». En clara alusión a Hitler, Canetti denunciaba que para que un solo individuo pudiera seguir con vida, se hacía necesario —como contrapartida— un número indefinido de muertes: «aquí es donde debería empezar la verdadera Ilustración que establece las bases del derecho de todo individuo a seguir viviendo».



Elias Canetti, escritor y filósofo reconocido con el Premio Nobel de Literatura, también estudió, al igual que Ortega y Freud, el influjo de la masa en el pensamiento individual.

Otro de los conceptos fundamentales en la obra de Canetti (como también en la de Ortega) es el de masa. Canetti la estudia desde una doble perspectiva: como fenómeno que atrae y fascina y como espacio en el que el yo queda diluido y sujeto a las manipulaciones del poder. Sobre este aspecto dual, es muy recomendable la lectura de su obra de teatro *la comedia de la vanidad*. El germen para comenzar la redacción de *Masa y poder*, como él mismo nos cuenta, fue una manifestación obrera a la que asistió en Frankfurt cuando apenas contaba diecisiete años: la imagen de la multitud quedó definitivamente impresa en su memoria. Merece la pena reproducir la descripción que dejó plasmada en *La antorcha al oído*:

> Era la atracción física lo que no podía olvidar, ese deseo intenso de integrarme, al margen de toda reflexión o consideración, ya que tampoco eran dudas las que impedían dar el salto definitivo. Más tarde, cuando cedí y me encontré realmente en medio de la masa, tuve la impresión de que allí estaba en juego algo que en física se denomina gravitación. […] Pues uno no era antes, estando aislado, ni después, ya disuelto en la masa, un objeto sin

vida, y el cambio que la masa operaba en sus integrantes, esa alteración total de la conciencia, era un hecho tan decisivo como enigmático.

Esta obsesión por la masa acompañó a Canetti durante el resto de su vida, interés que se vio incrementado tras la lectura de *Psicología de las masas* (que Freud había publicado en 1921, ocho años antes de la aparición de *La rebelión de las masas* de Ortega); en esta obra se defendía la existencia de una suerte de «alma colectiva» en la que se dan, como el propio Freud indica, «relaciones amorosas (o para emplear una expresión neutra, lazos afectivos). […] La masa tiene que hallarse mantenida en cohesión por algún poder. ¿Y a qué poder resulta factible atribuir tal función si no es al Eros, que mantiene la cohesión de todo lo existente?». En definitiva, el padre del psicoanálisis defendía que el integrante de la masa siente la necesidad de hallarse de acuerdo con el resto de integrantes del conjunto al que pertenece, y no habitar en oposición a ellos, lo que Freud catalogó como «amor a los demás» (incluso llegó a asegurar que este tipo de unión establecía nuevos «lazos libidinosos» entre los miembros de la masa).

Lejos de este impulso erótico al que alude Freud, Canetti explica ya en el inicio de *Masa y poder* que nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido: «deseamos ver qué intenta apresarnos; queremos identificarlo o, al menos, poder clasificarlo. En todas partes, el hombre elude el contacto con lo extraño. […] Esta aversión al contacto no nos abandona cuando nos mezclamos con la gente». Para Canetti, solo existe un camino posible para sortear este terror por el contacto físico con alguien desconocido, para evitar la tensión con que esperamos las disculpas y, en general, para eludir todo un universo psíquico oscuro que se abre ante nosotros al ser tocados por lo extraño: inmersos en la masa. Así, «de pronto, todo acontece como dentro de un solo cuerpo. […] Cuanto más intensamente se estrechan entre sí, más seguros estarán los hombres de no temerse unos a otros. Esta inversión del temor a ser tocado es característica de la masa».

A partir de este descubrimiento de los bajos fondos humanos, Canetti elabora una monumental obra que se hace cargo de las características de la masa y las condiciones que han de darse para que esta pueda formarse, mantenerse y finalmente desaparecer, teniendo en cuenta que los atributos genéricos de la masa no varían: siempre quiere crecer (su naturaleza expansiva no conoce

límites, y si existen, son creados artificialmente); en su interior reina una igualdad jamás puesta en duda; ama la densidad (nada ha de dividirla ni interponerse entre sus miembros); y, por último, precisa de una dirección, está en movimiento y se mueve hacia algo (existirá siempre que tenga prescrita una meta no alcanzada).

El atractivo *de Masa y poder* frente a posiciones como la de Ortega o como la de Freud reside en que Canetti nos ofrece una explicación casi demoníaca de los fenómenos propios de la masa. Esta nos atrae y repele por igual. Inmersos en la masa, quienquiera que sea el que se estreche contra nosotros es idéntico a nosotros mismos, lo sentimos como a nosotros mismos, nos hacemos un solo cuerpo en virtud del terror a ser tocados por lo desconocido. La vida está hecha de distancias. De ahí que para Canetti, el fenómeno más importante que se produce en su interior es el que denomina «descarga»; «antes de ella, la masa no existe propiamente: solo la descarga la constituye de verdad. Es el instante en el que todos los que forman parte de ella se deshacen de sus diferencias y se sienten iguales».

La originalidad de Ortega en sus obras de madurez

> «Ni este volumen ni yo somos políticos. El asunto de que aquí se habla es previo a la política y pertenece a su subsuelo. Mi trabajo es oscura labor subterránea de minero.»
>
> ORTEGA Y GASSET. *La rebelión de las masas*

Actualidad de su filosofía: *La rebelión de las masas*

Sin duda, la obra más conocida de Ortega en el panorama filosófico español e internacional es *La rebelión de las masas*, publicada en 1929. En este libro observamos una clara cesura en el pensamiento del autor madrileño, que no quiere repetirse respecto a obras pasadas. Su edad, ya madura, le permite pensar varios asuntos desde otra perspectiva. También a finales de los años veinte aparece *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger, un título que influirá notablemente en la trayectoria filosófica de Ortega.

Nuestro protagonista es ya un personaje de relumbrón cultural en la España del primer tercio del siglo XX, y su nombre comienza a resonar con fuerza en el ámbito académico europeo. En este período de madurez y consolidación. Ortega lleva a cabo sus primeras intervenciones políticas, colaborando en la instauración de la Segunda República española. Su trabajo como intelectual, explicará, siempre estará comprometido con el relevo generacional, que culminará en el exilio a partir del año 1947. El considerado «último Ortega» (a partir de 1928) vive también un exilio interior a través de una interesante paradoja: a medida que avanza su carrera y perfila su pensamiento metafísico, se hace a la vez técnicamente más filósofo. Sin embargo, a ojo de los críticos, desde

el punto de vista literario el Ortega más joven siempre estará por encima del más maduro.

Aunque Ortega intentó sobresalir en la escena filosófica, lo cierto es que en su tiempo no llegó a la altura de filósofos como Heidegger, Wittgenstein, Bergson, Sartre o Husserl. Si nos atenemos a la calidad de sus escritos, a este último Ortega le falta la densidad literaria del más joven, aunque lo importante, en este sentido, es que el autor conoce de primera mano su realidad y quiere encargarse de ella.

El concepto sobre el que girará la última etapa de Ortega es el de vida, para cuyo desarrollo recibe el influjo de Husserl (al igual que su primera etapa se halla bajo la sombra biologicista de Nietzsche). La vida es, así, entendida como un relato, como una historia que se proyecta y que, aunque determinada por la biología, no se encuentra anclada ni atada de una vez para siempre. Ortega ya no busca sin más los fundamentos de la vida humana, sino una noción que sea susceptible de usarse en sus proyectos políticos y en la que se reconcilien las ideas nietzscheanas y la fenomenología de Husserl, así como la doctrina heideggeriana de *Ser y tiempo*.

Bajo *La rebelión de las masas* fluctúa una idea de fundamental importancia en Ortega: la de un impulso último al que la inteligencia siempre acompaña. Como más tarde se comprobará, estamos ante los primeros pasos del raciovitalismo o razón vital de Ortega, uno de sus mayores hallazgos filosóficos y antropológicos. La inteligencia, a fin de cuentas, se encuentra siempre al servicio de la vida. La transvaloración nietzscheana de todos los valores, por ejemplo, tan solo respondería a una manifestación de tal impulso, que es previo incluso a la propia vida. Por su parte, a juicio del pensador español, *Ser y tiempo* de Heidegger acierta a introducir una conciencia de reflexividad fundamental, complementaria a aquel impulso: la vida no consiste sin más en este, sino que se nos presenta como un problema que hay que afrontar permanentemente.

En todo caso y toda circunstancia hay que dar razón de sí mismo y responder a la pregunta sobre el sentido de nuestra existencia. No nos encontramos en el mundo como seres que llegan a la realidad sin tarea alguna que resolver, sino como seres que, de alguna manera, ya están *en* ella. Nuestro objetivo, explica

Ortega de la mano de Heidegger, es cuestionar eso mismo a lo que pertenecemos al nacer: nuestro contexto, nuestra condición, nuestro ser. La vida misma es razón, y vivir es contar con la trama de la propia experiencia: tener proyectos, vocación, posibilidades que horadar. De esta manera logra Ortega aunar en un mismo sistema el biologicismo de Nietzsche, que tanto le influyó en su juventud, con la fenomenología de Husserl y Heidegger.

A pesar de que han pasado más de noventa años desde su redacción, *La rebelión de las masas* sigue siendo un libro de rabiosa actualidad. Con su perenne voluntad de cercanía. Ortega busca a través de este libro comunicar a sus conciudadanos que la convivencia y la sociedad son términos «equipolentes», pues «sociedad es lo que se produce automáticamente por el simple hecho de la convivencia. De suyo, e ineluctablemente, segrega estas costumbres, usos, lengua, derecho, poder público». Complementando las teorías contractuales de Rousseau, Ortega asegura que no son las voluntades y su unión lo que hace una sociedad, sino que es la comunidad de tales voluntades lo que de hecho ya presupone un constructo social.

A nuestro filósofo le preocupa descubrir en esta obra por qué en Europa triunfan los movimientos que se definen por la homogeneidad, constituidos por lo que llama «hombre-masa», un individuo que, a su juicio, se ha vaciado de historia y que carece de «entrañas de pasado». El hombre-masa es solo una apariencia de hombre, un puro caparazón, que se alía con lo que en cada momento le parece más conveniente. Su voluntad ondea en la dirección hacia la que el aire sopla en cada coyuntura social y política, dejándose llevar por las efímeras modas. Por eso se pregunta Ortega un asunto fundamental: «¿Pueden las masas, aunque quisieran, desertar a la vida personal?», es decir, ¿es capaz el hombre-masa de interiorizar el compromiso que adquiere con la sociedad por haber nacido en su seno? ¿Puede desarrollar el individuo la capacidad de despertar su conciencia cuando es parte de la masa?

La masa se convierte en Ortega en una cárcel en la que se han amontonado muchos seres pero donde no hay lugar para el movimiento. Una afirmación que Hannah Arendt tendría muy en cuenta. «La termitera humana es imposible», explica Ortega, aunque ha llegado un momento histórico en el que el advenimiento de las masas al poder ha repercutido en la forma de gobernar y de

relacionarse. Tal es lo que Ortega llama «La rebelión de las masas»: el triunfo de lo lleno, de la aglomeración sin sentido. En un sentido amplio, denuncia el filósofo (en un guiño hacia el pensamiento oriental) que lo que la masa provoca es la ausencia de sitio, de espacio en el que desarrollarse. El espíritu se ahoga, y en una atmósfera tan recargada resulta complicado llevar a cabo el dictado aristotélico: sorprenderse ante la maravilla del mundo (que, como vimos, es para Ortega comenzar a entender).

Y es que para unas pupilas «bien abiertas» todo resulta maravilloso, lleno de contención, de potencialidad. La característica del filósofo, y de quien anda bien despierto ante lo asombroso de cuanto nos rodea, es la de tener «los ojos en pasmo. Por eso los antiguos dieron a Minerva la lechuza, el pájaro con los ojos siempre deslumbrados». Frente al imperio de la masa encontramos a la minoría selecta, a quienes deciden exigirse a sí mismos y a los demás un plus de vitalidad. A partir de esta división practica Ortega una caracterización de dos tipos de personas: «las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas». Una división que, asegura Ortega, no es de clases sociales, sino de clases de hombres.

Lo violento de la masa es que amenaza con derribar cualquier posible apogeo de una minoría, pues lo mucho, lo inmenso, «arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto». Así de contundente se muestra nuestro pensador, a quien le aterra vivir bajo el brutal imperio de las masas. Lo peculiar de los tiempos de Ortega, a sus ojos, es que muchos consideran que se ha llegado a una total plenitud: la España del primer tercio del XX cree ser más que en cualquier período pasado. Con ello, asegura el pensador madrileño, se cierran las puertas a explotar las posibilidades y potencialidad del pueblo español. Pues «cuando se habla de nuestra vida, suele olvidarse esto, que me parece esencialísimo: nuestra vida es, en todo instante y antes que nada, conciencia de lo que nos es posible».

La cultura de masas ha olvidado, y no desea recuperar, el estudio de las circunstancias. El mundo circundante no solo se compone de la realidad fáctica, de lo que existe, sino de un repertorio innumerable de posibilidades vitales de las

que la masa no es consciente pues vive en el puro presente, en el más descarnado vivir por vivir. En una interpretación que podría ser trazada hoy mismo. Ortega piensa que la sociedad de su tiempo se siente preparada para hacer muchas cosas; pero le falta el objetivo, el *qué*, no sabe qué llevar a cabo aunque sobran fuerzas: «domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo».

En definitiva. *La rebelión de las masas* constituyó todo un logro literario y filosófico. En esta obra se da un ajuste de la trayectoria de Ortega, consistente en la preocupación por la circunstancia que España vive: el libro, así, destapa e intenta dar soluciones para superar la crisis global europea. Esta obra se convirtió muy pronto en un éxito y fue traducida al alemán para ser estudiada en las universidades del país teutón.

La imprescindible lectura orteguiana de Heidegger

> «Llamamos a la determinación original del sentido del ser y de los caracteres y modos de este oriundos del tiempo, su determinación "temporaria". El problema ontológico fundamental, de la exégesis del ser en cuanto tal, abarca por ende el poner de manifiesto la "temporeidad" del ser»
>
> HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, §5

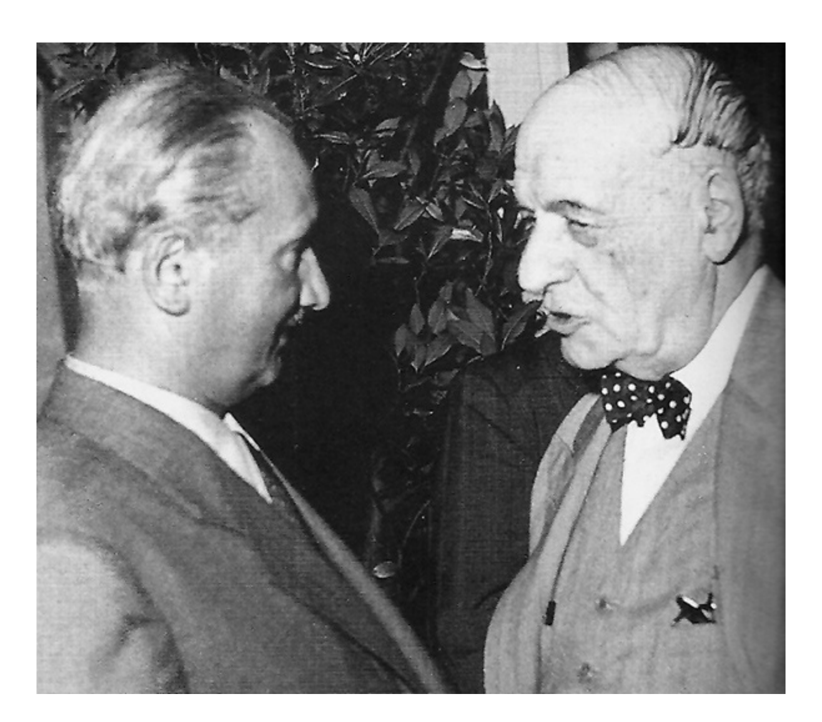
¿Cómo hacernos cargo del predominio de la conciencia histórica cuando intentamos hacer filosofía? Ortega desea preguntarse si es, en efecto, la vida fáctica (nuestra vida real, tal y como se da) el escenario de lo originario, o si, por el contrario, nos movemos ya en cierto comprender previo antes de poner en marcha nuestros aparatajes interpretativos.

Si reparamos en el §31 de *Ser y tiempo*, Heidegger explica que el ser del ser-ahí (del ser que somos) se constituye al mismo tiempo por el comprender. El pensador alemán aduce que se dan ciertas estructuras existenciales (o existenciarias) que no poseen un fundamento, que se sostienen en su pura facticidad. Esta facticidad es propia de la existencia, y en nuestro caso, en el caso del hombre, nuestra existencia acontece como proyecto.

Por otro lado, con la expresión «disposición afectiva» Heidegger alude a un modo de estar en el mundo, caracterizado por que nuestro movernos en él se halla en constante relación con un estado de ánimo. Un dato que Ortega tendrá muy en cuenta para desarrollar el concepto de circunstancia (aunque aparezca ya en sus escritos más tempranos). Lo que se da en el mundo (lo que da lugar a un estar-en-el-mundo) no se da como cosas sin más, como datos objetivos. Tal estado de ánimo no se reduce al significado tradicional de sentimiento como mero estado subjetivo, sino que se refiere a una forma determinada de estar en el mundo. Este *encontrarse* recoge un adolecer de cierto temple (en el texto de Heidegger, «el encontrarse tiene en cada caso su comprensión, aunque solo sea sofrenándola»).

Heidegger nos explica que los estados de ánimo hacen patente cómo le va a uno, pero no en un sentido meramente psicológico, sino que alude a la forma de encontrarnos —existencialmente— en el mundo. A través de tal disposición (de este *encontrarse*) nos situamos ante nuestra propia situación en el mundo. En una determinada perspectiva, diría Ortega. Por ello debemos diferenciar dos sentidos: el meramente psicológico o analítico (lo que podemos denominar laxa y tradicionalmente «sentimiento») y el ontológico —que Heidegger maneja. Este encontrarse posee un fin capital: darnos a conocer, mostrarnos nuestro propio ser y entender nuestra situación, lo que el alemán llamará más adelante «abrir» o «abrirnos». Mas ¿qué nos muestra entonces?; ¿qué abre este estado? La respuesta es la facticidad: el hecho mismo de existir. A este singular hecho Heidegger lo denomina estar «arrojado» o «arrojamiento» (*Geworfenheit*).

Imagen del encuentro entre Martin Heidegger y José Ortega y Gasset en 1951.



Ser-en-el-mundo no tiene que ver con una simple inclusión o pertenencia, no es un estar que se refiera al espacio, sino que, más allá, Heidegger explica que con esta expresión alude a un estar familiarizados con las cosas, y que por ello tal tratar con el mundo posee la significación de un «ocuparse de» (*Besorgent*). Este ser-en-el-mundo es previo a cualquier teoría o incluso a cualquier consideración filosófica. El hecho es que nos movemos en un escenario al que

hemos sido arrojados. El proyecto es entonces un estar ocupado en el poder-ser; estar ocupado, en expresión de Ortega, con nuestras posibilidades.

Comprender no es, pues, tan solo un acto de conocimiento, sino que se constituye como el ejercicio mismo de poner de manifiesto nuestro estar-en-el-mundo. Lo que se puede, o lo que es lo mismo, lo que se comprende, no se refiere a un objeto, sino más bien al propio poder hacer algo, a la potencia de realizar las posibilidades, y en definitiva, a nuestro poder. Así, lo que se comprende recae sobre el ser en cuanto que existe, en cuanto ser-ahí: no se comprende un qué, sino un cómo. Es decir, estamos constreñidos a interesarnos por el ser, y en concreto, por el ser del ser-ahí, desde el que hemos de comenzar toda investigación ulterior.

De esta argumentación extrae Heidegger, y con él Ortega, igualmente, la idea de que el ser del Dasein alberga una preeminencia a la hora de acercarse al ser y cuestionarse o interrogarse acerca de él. El hecho de estar arrojados a la existencia en el mundo es solidario de la idea del ser del ser-ahí como posibilidad, como poder: somos, en palabras de Heidegger, «posibilidad arrojada» (*geworfene Möglichkeit*). Tal arrojamiento y aquel poder-ser del que tanto hemos hablado los interpreta Heidegger como un proyecto a realizar (*Entwurf*), que no se refiere a una deliberación acerca de lo que se puede o no hacer, sino que más bien alude a una estructura de la acción en tanto que somos realización de posibilidades. Por eso se empeñaba Heidegger en diferenciar muy bien entre la posibilidad de lo que está-ahí, la posibilidad categorial, de la posibilidad en sentido existencial. Así, somos un ente constituido por un ser peculiar, el ser del ser-ahí, que es proyecto que solo existe inclinándose hacia sus posibilidades, es decir, que únicamente se da «proyectándose».

Ortega tomará del pensamiento de Heidegger de *Ser y tiempo* la unidad entre poder ser, proyecto y comprensión, pues la posibilidad es descubierta —comprendida— como posibilidad de nuestro propio ser, de lo que deriva la noción de «arrojamiento», y en Ortega, de circunstancia. Nuestra estructura existencial de ser-en-el-mundo nos abre las posibilidades antes de toda consideración filosófica o teoría. El comprender es previo al conocer, y aquel establece la temática, el ámbito de este. Heidegger define finalmente el comprender como «el ser existenciario del “poder ser” peculiar del “ser ahí”

mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el "en dónde" del ser consigo mismo».

Así, la ontología hermenéutica de Heidegger surge como un intento fresco de dar con el *qué* de la realidad de lo histórico: de qué se dice lo histórico y qué tipo de ser es. El estar arrojado al que hemos aludido se refiere a una suerte de núcleo de una facticidad irrebatible, ineludible, y a cuya hermenéutica está dedicada la analítica existencial desplegada en *Ser y tiempo*. La interpretación es entonces la apropiación explícita de lo que como posibilidad estaba abierto en el proyecto que somos (a lo que Ortega llamará en muchos de sus escritos «vocación»), y se funda, así, en lo ya abierto en el comprender, que a su vez apunta a la comprensión original. Con ello Heidegger quiere decir que la interpretación de algo como algo se determina por estructuras previas (*Vorstruktur*), que son el reflejo de la existencia: es la existencia el propio negocio del *Dasein*. Lo que se comprende, pues, está en función de la existencia, del tiempo de la existencia.

Ecos orteguianos en la teoría política de Hannah Arendt


Junto a María Zambrano y Simone Weil, Hannah Arendt fue la pensadora más relevante del pasado siglo XX.

Hannah Arendt (1906-1975), pensadora alemana de origen judío, constituye una de las contadas excepciones femeninas que por méritos propios ha logrado introducirse en los anales de la eminentemente masculina historia de la Filosofía.

En la actualidad es leída y estudiada en cualquier facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, y su obra constituye uno de los momentos cumbre de la reflexión política contemporánea. Para Arendt, el mundo en el que vivimos es el escenario propio de la acción, mundo al que se incorporan de manera constante una infinidad de acontecimientos que son juzgados por sus propios espectadores.

Al agente, sin embargo, le está vedado el completo conocimiento de la relevancia de su acción; mediante nuestra conducta iniciamos y ponemos en marcha un mecanismo cuyas consecuencias desconocemos. Ahora bien: cualquiera de tales acciones queda insertada en un espacio común, un lugar en el que los seres humanos convivimos: en este sentido, con aires aristotélicos, Arendt señalará que lo propio de la ciudad es preocuparse por la vida buena, allí donde se ponen en común palabras y acciones de seres dotados para iniciar acontecimientos.

> Hablando y actuando nos insertamos en el mundo de los hombres, que existía antes de que hubiésemos nacido, y esta inserción es como un segundo nacimiento, con el que confirmamos el manifiesto hecho del haber nacido, como si nos responsabilizásemos de ello. […] [Los hombres pueden tomar iniciativas, volverse iniciadores y poner algo nuevo en movimiento[10].

Por otro lado, el pensamiento de Arendt gira en torno a la noción de poder: la autora desea saber por qué nos sentimos tan cómodos y familiarizados con un concepto de poder como el defendido por Hobbes o Séneca: el poder ostentado por un soberano que decide por nosotros. Como súbditos, reconocemos con demasiada facilidad la capacidad de mando del gobernante (cualidad representada por una espada que, más que defender o ser empleada para castigar, cumple una función de constante amenaza).

Al contrario que Simone Weil, otra de las grandes pensadoras de la primera mitad del siglo XX, Arendt pretende establecer un equilibrio entre tres actividades fundamentales: trabajo, fabricación y acción. Por su parte, Weil estimaba que el trabajo pone en exclusividad de manifiesto lo que el hombre es, explicando que este alcanza su plenitud a través de su condición obrera.

> El trabajo manual debe llegar a ser el valor más alto no por su relación con lo que produce, sino por su relación con el hombre que lo lleva a cabo; no debe ser objeto de honores o de recompensas, sino constituir para cada ser humano aquello de lo que, más esencialmente, tiene necesidad para que su vida tome por sí misma un sentido y un valor a sus propios ojos[11].

La reflexión sobre el poder que Arendt lleva a cabo tiene como contexto principal las atrocidades cometidas por el III Reich. Lo que esta pensadora llamó la banalidad del mal abarcaba a una comunidad que no solo asimiló, sino que también aceptó sin perturbaciones la eliminación sistemática de personas que hasta hacía poco habían sido vecinos y conciudadanos (el temor a la masa que Ortega tanto profesó). Los alemanes que no se rebelaron frente a aquellos sucesos se refugiaron, a su juicio, en la esfera de su vida privada, concentrando la competencia de su responsabilidad en su trabajo y en los avatares de su vida diaria. Arendt escribía las siguientes líneas en *Los orígenes del totalitarismo*:

> El retiro filisteo a la vida privada, su devoción sincera a las cuestiones de la familia y de su vida profesional, fueron lo último y ya degenerado producto de la creencia de la burguesía en la primacía del interés particular. El filisteo es el burgués aislado de su propia clase, el individuo atomizado que es resultado de la ruptura de la misma clase burguesa. El hombre-masa al que Himmler organizó para los mayores crímenes en masa jamás cometidos en la Historia, presentaba las características del filisteo más que las del populacho

> y era el burgués que, entre las ruinas de su mundo, solo se preocupaba de su seguridad personal y que, a la más ligera provocación, estaba dispuesto a sacrificarlo todo, su fe, su honor y su dignidad.

El mal queda así desterrado a los límites de lo irrelevante, de lo que puede ser pasado por alto. Sin embargo, la pensadora alemana afirmará que la pluralidad de los hombres, iguales pero únicos, encuentra su mejor expresión en el concepto de esfera política (la responsabilidad social de la que tanto habló Ortega en sus escritos), allí donde las acciones de los seres humanos no tienen como objetivo la mera satisfacción de las necesidades vitales (ni tampoco la fabricación de objetos o el trabajo, como parecía defender Weil); la política se convierte así en la articulación de un mundo compartido, donde precisamente lo que se comparte son acciones y pensamientos.

Por ello, cuando el totalitarismo desea enclavar a todo hombre en un régimen de soledad, de aislamiento, que no es más que una negación de aquella pluralidad necesaria, comienza a perderse la responsabilidad: ser responsables de lo que hacemos y decimos es lo propio del espacio público. No basta la simple convivencia, sino que la *polis*, más allá de la implantación de sus condiciones materiales, es ante todo una organización.

Lo que hace posible la aparición de campos de concentración y genocidios monstruosos es la total ausencia de pensamiento en el individuo, que se deja llevar por la masa. Todo responde a una escalofriante «normalidad» del ejecutor, que estima innecesaria la reflexión al respecto de lo que hace —puesto que ya otros han pensado y ordenado por él, lo que arrojará como resultado una pasividad masiva y, en última instancia, una normalización individual y colectiva del mal.

El totalitarismo consiste así en apretar a unos hombres contra otros, en expresión literal de Ortega, hasta destruir el espacio que media entre ellos. Todo régimen totalitario destruye el espacio público y obliga a los ciudadanos a retirarse a su reducto privado para no «meterse en política». En *los orígenes del totalitarismo*, Arendt escribía que «el terror totalitario no ataca o suprime simplemente las libertades, sino que destruye las condiciones esenciales de toda libertad, que son la capacidad de movimiento, y el espacio sin el cual ese

movimiento no puede darse». Hay, así, un problema de respiración, de falta de aire; por otro lado, los individuos acaban por ser superfluos, intercambiables, prescindibles.

> Si el silencio obligado de los pocos que saben entre la masa ignorante y ciega es ya de por sí siniestro, resulta verdaderamente aterrador el espectáculo de una muchedumbre donde todos saben y se callan, donde cada uno lee la verdad en la mirada huidiza o aterrada de los demás[12].

Los seres humanos son seres históricos, finitos, proceden de un pasado y están dotados de memoria. Por esta razón la historia no puede pertenecer al reino de lo acabado, como si fuera un producto definitivo, una obra terminada; la historia, al contrario, ha de enclavarse más bien en el reino de las acciones, llevadas a cabo por agentes que no pueden dejar de dar razones de su actuar, es decir, se requiere de un juicio por el cual es posible otorgar a las propias acciones de un valor en el tiempo. Toda historia es, pues, un juicio, y la política, entonces, el espacio de las narraciones comunes —y en ningún caso banales.

¿Qué es filosofía?

Una de las vertientes más señeras y peculiares del pensamiento de Ortega es su ambición por pensar el propio pensar. En *¿Qué es filosofía?*, Ortega practica una reflexión sobre los caracteres básicos del pensamiento, es decir, filosofa sobre la misma filosofía, horadando un camino que pocos autores habían señalado e investigado hasta aquel momento. Siempre se ha dado por hecho que se filosofa; pero en muy pocas ocasiones se han preguntado los filósofos por la naturaleza del filosofar, como sí hace nuestro protagonista: «no me propongo hacer una introducción elemental a la filosofía sino todo lo contrario. Vamos a tomar el conjunto de la filosofía, el filosofar mismo y vamos a someterlo a vigoroso análisis».

En las primeras líneas de esta obra, una de las más bellas y reconocidas del filósofo madrileño, Ortega asegura que el esfuerzo intelectual que nos aboca a pensar nos distingue, a la vez, de los otros, de la masa, y nos conduce «por rutas recónditas» que solo descubrimos a través del pensamiento. Convencido de la importancia que posee la circunstancia histórica (y no solo individual) de cada sociedad, para Ortega las distintas variaciones que se dan en la historia del pensamiento, los diferentes virajes que la filosofía va experimentando, no se deben a que se descubra falsedad en las verdades pasadas, sino a la muy distinta orientación que los seres humanos adoptan en cada coyuntura histórica: «no, pues, las verdades sino el hombre es el que cambia y porque cambia va recorriendo la serie de aquellas, va seleccionando».

Ortega practica así una teoría de los cambios de paradigma en filosofía muy apegada a la antropología. Si no cambia el tipo de hombre, asegura, no puede cambiar de ningún modo el pensamiento. No son las ideas propiamente lo que se modifica con el paso del tiempo, sino el ser humano que las piensa. Y este viraje en el modo de sentir y pensar, este cambio de sensibilidad, es el que permite que aparezca nuevo material filosófico que, a la vez, propicia el cambio histórico. Quien no se atreve a pensar por sí mismo, a cambiar sus hábitos con respecto al

pasado histórico e individual, se verá arrastrado por la ola de lo pretérito, y quedará así sumergido en la resaca irremediable de la tradición.

Y es que, introduciendo fuerza vital en el pensamiento de Descartes («pienso, luego existo»). Ortega estima que si de algo no puede dudar el filósofo es de que filosofa, pues la auténtica raíz de la filosofía es la vida, y esta, si es pensada, ha de serlo a través de la filosofía. Es por eso, en expresión del autor español, que la filosofía «es el cuento de nunca acabar», puesto que donde hay vida siempre existirá, en mayor o menor medida, un ahínco por pensar la circunstancia de cada ser, de cada pueblo, de cada nación. Siempre existirá filosofía.

De ahí que para Ortega sea capital cuestionar la aparente infalibilidad de la ciencia objetiva, o al menos su método, pues las verdades de carácter científico, a pesar de su exactitud y rigor, siempre planean en un ámbito secundario, dejando intactas las cuestiones más fundamentales y últimas, las realmente decisivas: «la ciencia experimental es solo una exigua porción de la mente y el organismo humanos. Donde ella se para no se para el hombre».

De este modo, la verdad de la física, y en general de las ciencias exactas, a pesar de su enjundia metódica y científica, es siempre incompleta, «penúltima», nunca se basta a sí misma. Dicho en pocas palabras: la ciencia requiere de la reflexión filosófica para investigar los más profundos misterios humanos. El objeto de la ciencia resulta siempre parcial, «es solo un trozo del mundo y además parte de muchos supuestos que da sin más por buenos». Los problemas no terminan nunca donde terminan las afirmaciones científicas, pues al hombre de ciencias le hace falta en todo momento una verdad «integral», global, en la que apoyar sus investigaciones. Por eso dirá Ortega que existen dos tipos de verdad: la científica y la filosófica.

Sin embargo, a pesar de que lo que la filosofía ofrece no puede en ocasiones aportar pruebas contundentes de su verdad, posee, incluso así, un carácter mucho más radical que los postulados de la ciencia. Mientras que el científico espera algún día llegar a conocer del todo su objeto, «solo el filósofo hace ingrediente esencial de su actitud cognoscitiva la posibilidad de que su objeto sea indócil al

conocimiento». El filósofo es consciente de que la fiera a la que hace frente siempre mantendrá amenazantes sus fauces.

La actitud del filósofo, así, es la del hombre audaz, la del héroe trágico (como ya vimos en capítulos anteriores). Es el filósofo el único que se atreve a negar provisionalmente el ser y, «al negarlo, convertírselo en problema, crearlo como problema». Tal es la actitud fundamental del talante filosófico del que Ortega llama *homo theoreticus*. El auténtico filósofo es quien parte de que todo cuanto hay es en cierta medida inescrutable. Pero, entonces, ¿para qué filosofar?

Esta pregunta, que a Ortega le resultaba molesta, recoge el sentido último de la filosofía, que nunca ha de encerrar una finalidad meramente utilitarista ni prestarse al servicio de los caprichos veleidosos del hombre. Pues filosofar es, en última instancia, ser conscientes del «problematismo del problema», acoger en nuestro intelecto la eterna inquietud y angustia que acosa al intelecto. La filosofía, si es ciencia, es ciencia sin suposiciones anteriores, es ciencia heroica: «Es, pues, la filosofía ley intelectual de sí misma, es autonómica», es decir, se da leyes a sí misma y es ella misma la que debe plantear y desarrollar, desde cero, los problemas que la acucian. El ser humano precisa de la filosofía para orientarse, para labrar un camino que lleve de la reflexión a la acción, y en el que la acción pueda ser cuestionada con las herramientas de la filosofía.

Frente a la religión, un campo en el que, a juicio de Ortega, solo caben la plegaria y la docilidad frente al dogma establecido, la filosofía hace del ser su problema, y son las dudas, la incertidumbre y la desazón sus motores fundamentales, que la conducen a cuestionar irremisiblemente las bases más seguras de la vida. La filosofía no afirma que no exista nada en absoluto: más bien postula que «ni la existencia ni la inexistencia del mundo en tomo es evidente».

La cercanía filosófica de Ortega y Einstein



Albert Einstein en una visita a Toledo en 1923 junto al matrimonio Ortega y Gasset.

Aunque la fama de Einstein se debe fundamentalmente a la promulgación de la teoría de la relatividad, el físico alemán nos legó varios escritos filosóficos de los que podemos entresacar toda una lección de vida basada en la aspiración a la verdad, sorprendentemente similar a la defendida en sus escritos por Ortega Quizás como ninguna otra, la obra de Albert Einstein (1879-1955) nos muestra cuán cerca conviven las inquietudes científicas y las filosóficas, y cómo las segundas pueden llegar a complementar a las primeras cuando las herramientas de la ciencia parecen resultar insuficientes para otorgar un sentido a la existencia.

Como escribiera Einstein en *El mundo como yo lo veo*, «los hijos de la Tierra vivimos una curiosa situación. Estamos aquí de paso y no sabemos con qué fin, aunque a veces creamos intuirlo». El asombro por el mundo que nos rodea (la circunstancia orteguiana) es, sin duda, la piedra de toque del pensamiento científico y filosófico de Einstein. Aunque llegó a afirmar que preguntarse por el sentido de la vida desde un punto de vista objetivo (científico) le parecía absurdo, nunca dejó de lado la vertiente anímica que esconde toda actividad científica: «el que experimenta su propia vida y la del prójimo como carente de sentido, no solo es infeliz, sino incluso incapaz de vivir». A fin de cuentas, el don más hermoso con el que nos ha premiado la naturaleza como seres humanos es «la alegría de mirar» y, llegado el caso, poder llegar a comprender.

A pesar de su comprometida y frenética carrera científica, que le condujo a presentar en 1905 su teoría de la relatividad (cuando, ¡con tan solo veintiséis años!, se ganaba la vida a duras penas como

oficinista de una agencia de patentes en Berna y aún no desempeñaba ningún cargo académico), Einstein sabía muy bien que tras cualquier dato cuantificable nos topamos con un resto inescrutable que la ciencia, en su aparente omnipotencia, no es capaz de abordar.

En una sentencia que recuerda mucho a las frases finales de Diotima en *El banquete* de Platón, el físico alemán afirmaba que de hecho «la cosa más bella que podemos experimentar es lo misterioso, ese sentimiento primordial que se encuentra en la cuna del arte y la ciencia verdaderos. Quien no lo conoce y ya no puede maravillarse ni sorprenderse, está, en cierto modo, ciego o muerto».

Einstein, considerado por muchos el personaje más significativo del siglo XX, pensaba que el motor de la ciencia (así como de cualquier actividad humana digna de ser llevada a cabo) reside en la capacidad de plantear interrogantes que se hagan cargo de la complejidad del mundo. Una actitud que no dudó en caracterizar de religiosa: esta «religiosidad es la del asombro extático ante la armonía de las leyes de la naturaleza, donde se manifiesta una razón tan superior que todo pensamiento y orden humanos se reducen a un insignificante destello».

De vuelta a los clásicos: *Goethe desde dentro*

Como hemos ido comprobando, en el pensamiento de Ortega tiene lugar un viraje paulatino en el que transitamos de una filosofía más o menos literaria y profunda (aunque de raigambre técnica) a un pensamiento que pivota sobre la noción de vida. Nunca abandona nuestro autor, sin embargo, el ahínco por construir una nueva Europa y por revigorizar la tarea reflexiva en España.

En este sentido, Ortega para mientes en analizar la tarea del intelectual, al que caracteriza como una suerte de aventurero. Aunque ya existe esta apología de la aventura en *Meditaciones del Quijote,* en *Goethe desde dentro* Ortega retoma el asunto y lo desarrolla en plenitud. Y es que la vida humana solo encuentra sentido inserta en un proyecto, que necesita ser puesto bajo la luz de la reflexión. Ortega, tomando como modelo a Goethe, denuncia que el intelectual no puede permanecer ajeno a lo que sucede en su contexto.

El filósofo madrileño pone su punto de mira en el concepto de vocación, en aquello que se quiere (y se debe) ser. La libertad no solo se muestra en las decisiones puntuales que tomamos cada día, sino también, y sobre todo, en la elección de nuestro proyecto, un proyecto que solo puede ser asumido desde la auténtica vocación.

A juicio de nuestro pensador, la operación filosófica por antonomasia consiste en captar el sentido de lo hecho hasta el momento presente, para de esta forma poder otorgar en lo sucesivo, a su vez, un nuevo horizonte de sentido. Lo fundamental es la posesión de una voluntad de cuestionar la vida cotidiana para arribar a ciertos principios que regirán nuestra vida. El individuo está decidiendo constantemente qué hace en cada momento de su existencia; es por ello que la investigación de nuestra biografía deriva en última instancia en un proyecto metafísico, que trasciende lo meramente biográfico. El ser humano tiende a crear monumentos históricos (anacrónicos, inservibles finalmente) de las figuras más egregias, cuando la tarea del filósofo, al contrario, ha de ser la de atender la vida

como lo que es: una continua necesidad de invención y renovación, preñada de un imperativo de veracidad.

Existen, así, ciertos problemas acuciantes que el intelecto no puede dejar de lado, que no podemos ignorar sin más, por lo que no sirve tomar como ideal o modelos a los grandes genios del pasado (como si todo estuviera ya hecho). Resulta necesario el esfuerzo intelectual individual, que nos hace caer en la cuenta de que la vida, en realidad, es una suerte de naufragio. Solo cuando este se nos hace patente, comienza a ser posible nuestra salvación. La existencia consiste, desde esta perspectiva orteguiana, en un situarse frente a tal presión. Las convenciones establecidas, social o individualmente, no resultan nunca suficientes para afrontar la vida en plenitud. Se requiere un impulso por ser auténtico, por dar razón de sí mismo. Una concepción que Ortega toma de Nietzsche y de Simmel, y que abordaremos en el quinto capítulo de este libro: el hombre es considerado, en definitiva, como una obra de arte.

En uno de los textos más célebres de *¿Qué es filosofía?*, Ortega asegura, contundente, a los estudiantes que le escuchan, que han de abandonar los viejos conceptos, y, en concreto, uno que funciona como una suerte de tumor en el cuerpo filosófico: el concepto de ser. El filósofo aseguraba tajante que «anuncio jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant, y, claro está, también, al de Descartes». ¿En qué sentido propugna Ortega esta capital tesis? A su juicio, el pensamiento no es algo estático, fijo, que se da de una vez para siempre. Más bien consiste en un movimiento perpetuo y constante. Es decir, reflexión. Un pensamiento solo vive si es pensado, si es hecho, realizado, llevado a efecto: «el ser del pensamiento es inquietud, no es estático sino activo parecerse y darse el ser a sí mismo».

La idea principal que Ortega maneja en estos textos es la de que no existe sin más el pensamiento o el yo pensante, que da vida a los propios pensamientos. Lo que se da, más bien, es una perspectiva concreta desde la que observamos el mundo: «ni yo soy un ser sustancial ni el mundo tampoco», afirma Ortega; y continúa: «yo soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría —es decir, yo no sería». Hasta este punto asegura Ortega que la perspectiva es la condición sin la cual es imposible la existencia del sujeto: somos lo que consideramos desde nuestro

propio ser, desde nuestra balaustrada individual. Solo el juego común de perspectivas, plurales y siempre inagotables, configura el mundo como un todo, que no existe en y para sí.

Como Ortega sugiere en *Goethe desde dentro*, el pasado solo importa para confeccionar el futuro. La auténtica rebelión del individuo es la que ejerce contra la tradición heredada y, por extensión, contra los prejuicios que nos constituyen y acaban por formar parte de nosotros sin que apenas caigamos en la cuenta. Ya de manera definitiva, plantea Ortega en esta obra que su «teoría general» de la filosofía es el perspectivismo. En una frase para el recuerdo, escribe que «la vida es una operación que se hace hacia adelante. Se vive *desde* el porvenir, porque vivir consiste inexorablemente en un hacer, en un hacerse la vida de cada cual a sí misma». No valen los esquemas preestablecidos, las fórmulas anacrónicas (hubieran o no servido en otro tiempo): el comienzo, nuestro comienzo como individuos, es solo y únicamente ahora.

Por eso, sin acción, el pensamiento se queda en pura palabrería, en forja de conceptos vacíos que de nada sirven. No sirve la pura decisión, la pura elucubración: pensar reclama actuar, y cualquier pensamiento que queda sin ser ejercido es en realidad simple apariencia, sombra, humo. Ejecutar el pensamiento es ejecutar el futuro y sus posibilidades. Por eso es nuestra vida, como apuntamos más arriba, un singular naufragio: «naufragar no es ahogarse», advierte Ortega. Cuando creemos ahogarnos, agitamos desconsolados los brazos con el fin de no sucumbir: este movimiento, a ojos de Ortega, es la cultura. Ahora bien, cuando esta se ha asentado, o más bien anquilosado, sin nunca haber sido cuestionada, el ser humano pierde su capacidad de verse en el naufragio, y se cree (como el hombre-masa) a salvo de toda incertidumbre, o que provoca la austeridad y el apelmazamiento del movimiento reflexivo. Por eso, explica nuestro protagonista, «tiene que sobrevenir alguna discontinuidad que renueve en el hombre la sensación de perdimiento, sustancia de su vida». Solo cuando el desconsuelo haga mella en nosotros podremos de nuevo aletear y agitar los brazos «salvadoramente».

Con ciertos ecos unamunianos expresa Ortega que, de manera constitutiva, la vida es un drama, pues consiste en una lucha «frenética con las cosas» e incluso con nosotros mismos para alcanzar y desarrollar el proyecto que somos. Nada

está definido de antemano, no somos pura psicología que reacciona ante estímulos: poseemos, al revés, un «amplio margen de libertad» con respecto a nuestro destino. En *Goethe desde dentro*, Ortega anima al ser humano a conocer su verdadera vocación, con el objetivo de ser fiel a sí mismo y no engañarse. Y es que «lo más interesante no es la lucha del hombre con el mundo, con su destino exterior, sino la lucha del hombre con su vocación».

En resumen: la vida no puede vivirse sola, y mucho menos sin justificar lo que hacemos ante el único tribunal competente para ello, nosotros mismos. La única existencia auténtica es la que nos señala nuestra vocación. En una magnífica expresión, Ortega sintetiza mucho de su pensamiento: «La vida es abandono del ser en disponibilidad», es decir, somos muchas cosas en potencia, pero solo somos efectivamente aquellas que hacemos. Solo la acción certifica el pensamiento. En pocas palabras: la vida es por antonomasia lo que hay por hacer, y quien «intenta eludir esta condición sustancial de la vida», sentencia Ortega, «recibe de ella el más horrible castigo: al querer no hacer nada se aburre, y entonces queda condenado al más cruel de los trabajos forzados, a hacer tiempo».

Unamuno y Zambrano: complementariedades orteguianas

Aunque vivieron períodos distintos de la historia de España, podemos inscribir a Miguel de Unamuno (interlocutor de Ortega) y a María Zambrano (discípula declarada del pensador madrileño) en una línea continua de pensamiento, cuyo cometido principal —aunque no exclusivo — sería el de declarar la cercanía y parentesco directo entre la filosofía y la poesía, rescatando de un sospechoso olvido, ya institucionalizado en las cátedras de universidad, cierta sabiduría poética que podemos rastrear en los orígenes mismos de la filosofía.



La pensadora María Zambrano, excelente prosista, fue discípula de José Ortega y Gasset en la Universidad Central de Madrid.

En múltiples ocasiones afirma el autor vasco que el sentimiento del mundo y la comprensión que de él tenemos son, necesariamente, «antropomórficos y mitopeicos», y que es de la fantasía de donde surge la razón, y no al revés. Poetas y filósofos son, en este sentido, casi gemelos, si es que no son la misma cosa Paralelamente, ambos autores reivindican el poder cognoscitivo de la metáfora como herramienta original mediante la que nos es permitido percibir el complicado entramado de relaciones presentes en la realidad. Así, la metáfora —rica en sentido y extraña a la abstracción — se opone al hieratismo y sequedad del mero concepto.

Sin embargo, lejos de excluir o dejar a un lado el *logos* (razón, orden) del que el concepto se halla preñado, tanto Zambrano como Unamuno logran situar en nuestra potencia imaginativa o creativa (*mitopeica*) el origen del pensamiento: en última instancia, cualquier discurso racional se encuentra colmado de una interpretación previa de la realidad, interpretación que es siempre simbólica, sentimental.

«El sentir, pues, nos constituye más que ninguna otra de las funciones psíquicas, diríase que las demás las tenemos, mientras que el sentir lo somos», escribía María Zambrano en *Para una historia de la Piedad*.

Esta «sabiduría poética» es defendida por ambos como el modo propio en que la filosofía tiene lugar en España, siempre reacia al exceso de abstracción —causa a la vez del escaso éxito los pensadores patrios más allá de las fronteras españolas—. Empero, María Zambrano escribe con firmeza en *Pensamiento y poesía en la vida española*: «hemos señalado que la razón, el pensamiento en España, ha funcionado de bien diferente manera y que por ello España puede ser el tesoro virginal dejado atrás en la crisis del racionalismo europeo. España no ha gozado con plenitud de ese poderío, de ese horizonte. Nos hemos reprochado muchas veces nuestra pobretería filosófica y así es, si por filosofía se entienden los grandes sistemas. Mas de nuestra pobretería saldrá nuestra riqueza». Zambrano ve en España, por tanto, una posible salida al agotamiento de la razón sistemática, tan desarrollada en otros lugares de Europa.

En esta misma línea, tanto Unamuno como la pensadora malagueña hacen suya una defensa del *pathos*, del orden *pático* (siempre previo al meramente teórico), como una puerta de acceso privilegiada, mediante la que el hombre se pone en contacto con la realidad y consigo mismo. Sentirse *siendo*, sentir el acto de ser, supone la primera forma de autoconciencia y de descubrimiento de uno mismo. De esta manera, el sentimiento representa para ambos el prototipo originario mediante el cual el hombre se experimenta como un ser que —ante todo— existe: en definitiva, la realidad *pática* es anterior a la realidad *noemática* (cognoscitiva). De este modo lo expresaba Unamuno: «sentirse hombre es más inmediato que pensar», invirtiendo el *cogito* cartesiano (*cogito, ergo sum*), y reconvirtiéndolo en la siguiente afirmación: *sum, ergo cogito*.

Se puede decir que del pensamiento de Unamuno y Zambrano se sigue el intento de forjar una filosofía estética, cuya más seria reivindicación afecta a la consideración del conocimiento, que ha de ser encarnado en tanto que ligado al cuerpo y a los sentidos del

«hombre de carne y hueso», del que sufre y muere; «¿cabe acaso», se preguntaba Unamuno, «un conocer puro sin sentimiento, sin esa materialidad que el sentimiento le presta? ¿No se siente acaso el pensamiento y se siente uno a sí mismo a la vez que se conoce y se quiere?». Una filosofía, por tanto, basada en la afectividad más primordial y originaria, y cuyo sentimiento vital ha de ser el objeto y material propios del pensamiento, pues «nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma» (Unamuno).

La fuerza de la vida

> «Un hombre para quien todo en la vida es aventura es un gran hombre.»
>
> ORTEGA. *Estudios sobre el amor*

El amor en Ortega

La primera vez que Ortega publicó *Estudios sobre el amor* fue en 1939, en la ciudad de Buenos Aires. En esta obra encontramos una serie de artículos que el autor redactó entre 1926 y 1927, a los que más tarde añadió otros. Aunque el asunto central que reúne y da trabazón a esta colección de escritos es el amor, el concepto capital de la obra es, de nuevo, el de vida, definida como inextricable misión del ser humano de acoger en sí mismo la responsabilidad de su libertad. Tampoco se ciñe Ortega, como explica al comienzo de «Facciones del amor», al sentimiento que une a mujeres y hombres. Su concepción, como es habitual en él, encierra una panorámica mucho más amplia.

De manera similar a como Platón plantea el amor en *El banquete*, es decir, como una completa teoría del deseo, Ortega arranca su reflexión a partir de nuestra condición de *máquinas deseantes*. Al decir del filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860), somos seres condenados a querer, víctimas de una esencia (la voluntad) que desea la permanencia de la existencia bajo cualquier forma. Sin embargo, explica Ortega, el amor en sentido estricto no se ciñe al deseo que su objeto hace nacer pues el amor, por ejemplo, se prolonga en el tiempo, mientras que el puro deseo es en muchas ocasiones apaciguado cuando es satisfecho.

En este sentido, el amor es un «acto centrífugo» que se genera en nuestra alma y que, en su ambición por envolver lo amado, se retroalimenta y acaba por salir de sí, de su mismidad. Es decir: el amor no se contenta con ser sentido, sino que precisa de la posesión del objeto por el que se ejerce. Solo uniéndose a él y afirmando de manera conjunta el ser que emana del amor, son los amantes capaces de saciar, siquiera momentáneamente, su sed.

Nos enamoramos, plantea nuestro filósofo a hombros de Platón, cuando fijamos una atención desmesurada sobre una persona. El objeto de nuestro amor cobra, de repente, más realidad que el resto de las cosas. Es lo que Platón llamaba *theia manía* (manía divina). Pero este es tan solo el comienzo. Pues, poco a poco, el mundo va perdiendo importancia y lo amado lo sustituye. Por otra parte, en opinión de Ortega, el amor va acompañado del instinto sexual, pues «todo enamoramiento tiende automáticamente hacia el frenesí». A pesar de que todo amor auténtico comparta esta característica, no existe, sin embargo, una cualidad que enamore universalmente, pues no todos nos enamoramos por las mismas razones.

Para Ortega, antes que otra cosa, somos «un sistema de preferencias y desdenes», en el que se contiene un corazón que, literalmente, es una máquina de «preferir y desdeñar», el verdadero soporte de nuestra personalidad. Y es en la elección del amado o la amada donde se pone de manifiesto nuestro auténtico fondo. Ortega argumenta que al ser atraídos por alguien ponemos sobre la mesa nuestra personalidad: el interés que nos arrastra hacia alguien es, así, el amor. Y por eso, en última instancia, el amor es ya elección.

El influjo platónico de *El banquete* en Ortega

Como es bien sabido, Platón es quizás uno de los pensadores que más —y más profundamente— ha reflexionado sobre el amor. En el filósofo ateniense, el *eros* (amor) adquiere la condición de «puente» entre su llamada «psicología moral» y la «teoría de las formas» (o de las ideas). Aunque conviene distinguir, en un primer momento, entre *eros* y *philía*, dos conceptos capitales en la genealogía del amor como categoría filosófica, Platón solo tratará de la *philía* (una forma de afecto más bien moderado, una suerte de amistad) en *Lisis*, mientras que estudia el *eros* (sustantivo del verbo *eran*, que denota propia pero no exclusivamente la pasión sexual) más a fondo. Por su parte, Aristóteles dedicará al menos tres libros de sus escritos éticos a la amistad o *philía*; precisamente, el estagirita definirá el amor como un «exceso de *philía*[13]».

A Platón le interesa el amor por cuanto supone la forma —o exteriorización— más fuerte del deseo, aunque no el deseo de cualquier cosa, como mera apetencia, sino el deseo de lo bello (*tôkalón*), que, en el fondo, guarda para el filósofo un interesante y acusado parentesco con lo bueno (*agathón*). Debemos ser conscientes, sin embargo, avisa Platón, de que este deseo puede llegar a corromperse[14] o, lo que es lo mismo, puede tender a lo peor. Para Platón puede llegar a aceptarse como bueno el deseo carente de ley (desordenado): si algo contienen los deseos criminales, es un componente desestabilizador, que corrompe a fin de cuentas nuestra parte racional. Si recordamos algunos fragmentos del diálogo *Fedro*, observamos cómo el caballo oscuro (el de la concupiscencia) solo puede alcanzar su meta con el consentimiento del auriga, que no es otro que la razón. Llegamos, pues, a la principal conclusión de Platón: el deseo debe ser convenientemente encaminado, guiado, una tesis que hará mella en el Ortega de *Estudios sobre el amor*, pues a juicio del pensador español, aunque del amor nacen deseos, no se ciñe propiamente el amor a desear: «deseamos venturas a la patria y deseamos vivir en

ella “porque” la amamos. Nuestro amor es el precio a esos deseos, que nacen de él como la planta de la simiente».

Por ello, y por lo que toca a *El banquete*, encontramos en Platón toda una teoría del deseo (del control de las pasiones), y, en concreto, del deseo racional del bien entendido como lo bello y lo bueno. La clave consiste en encontrar el método que permita hermanar razón y deseo. Para el pensador griego puede establecerse un símil entre la dirección del banquete y la de la guerra: es decir, tanto el invitado a un banquete como el *estratego* (el mando militar) son, cada uno a su manera, una suerte de elegidos (el primero ha de controlar el uso desmedido de la bebida para encauzar correctamente sus discursos; el segundo ha de equilibrar su vigor para dirigir de modo eficiente a sus soldados). En este sentido, Platón se refiere a una curiosa embriaguez; quien bebe debe ser capaz de mantener la compostura, al igual que el gobernante ha de hacer todo lo posible por desarrollar la concordia y amistad entre los miembros de la sociedad (*synoysía*), con el objetivo de hacerla más sólida[15].

Vemos, pues, cómo *El banquete* no encierra solo un significado antropológico (de relación entre los hombres y sobre lo que los hombres son), sino también político y educativo, pues presenta todo un arte de controlar la embriaguez: las normas del banquete permiten el acceso a un placer muy particular, el placer cultural, inspirado por las musas, que facilita al filósofo buscar la verdad (no como un mero diletante, sino como un auténtico escrutador de la realidad).

De igual forma, explica Ortega, el enamorado debe controlar sus emociones, puesto que el estado de enamoramiento, si no es puesto bajo ciertos límites, puede llegar a provocar la más funesta «paralización de nuestra vida».

El raciovitalismo o la razón vital. Metafísica de la perspectiva



Conferencia de José Ortega y Gasset en el cine de la Ópera, Madrid (1931).

En los años 1932 y 1933, Ortega imparte un curso dedicado a lo que llama los «principios metafísicos según la razón vital», en los que se propone sentar las bases de esta disciplina filosófica a hombros de su teoría del raciovitalismo. El problema fundamental al que nos enfrentamos al estudiar, explica el filósofo, es que el estudiante se enfrenta con una doctrina ya hecha, terminada y finalizada (por mucho que pueda avanzar y abrir nuevos caminos). Sin embargo, no ocurre así con la filosofía ni con la auténtica necesidad del hombre de crear ciencia, instigada por el ahínco (ya mencionado por Aristóteles) que todo ser humano alberga hacia el saber.

Pero la ciencia, en general, no puede ser equiparada a un conjunto enorme de conocimientos y principios que deben ser asimilados y aprendidos, pues todos nos encontramos dispuestos de maneras diferentes en función de nuestra particular circunstancia. En este sentido, Ortega define la metafísica como aquella disciplina que «consiste en que el hombre busca una orientación radical en su situación», lo que supone, nos explica, que la situación normal del hombre consiste en una angustiosa desorientación. «El que se desorienta en el campo busca un plano o la brújula, o pregunta a un transeúnte y esto le basta para orientarse.» Pero Ortega no habla de un estar perdido en el espacio físico, sino de una «radical desorientación» (muy emparentada con el «estar arrojado» al mundo de Heidegger, que ya tratamos en capítulos anteriores). La metafísica existe como imperativo humano porque no necesitamos perdernos; el sencillo hecho de existir ya conlleva la desorientación; la vida es, a fin de cuentas, estar perdido, «y por eso existe la Metafísica», asegura nuestro pensador.

Así, la metafísica es una labor plena y exclusivamente humana que realizamos para orientarnos en nuestra particular situación. Para ello, el hombre debe sentirse perdido previamente, encontrarse a sí mismo como un ser cuya existencia consiste en estar extraviado. Por eso no es suficiente con emplear la mera razón, pues esta es ya un dispositivo vital, incluso biológico, que nos permite realizar en nuestra vida el proyecto que hemos elegido. Somos lo que nos pasa, pero de un modo particular. Pues ser, sin más, es lo que le acontece y en lo que parece consistir la vida del hombre-masa. Sin embargo, la existencia del pensador y de quien toma en serio la vida radica en un comprender muy particular, en un ver que se es, explica Ortega, en un enterarse de nuestra particular situación. «La piedra no se siente ni sabe ser piedra: es para sí misma como para todo absolutamente ciega», un en-sí, como ya vimos en terminología de Sartre.

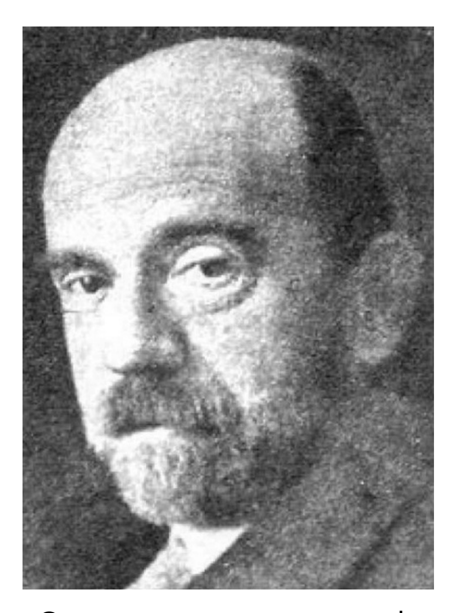
Además, nos encontramos en un lugar determinado del mundo. Aunque la vida abre un campo casi ilimitado de posibilidades, de nada servirán estas si no nos hacemos conscientes de ellas, de que con nuestra existencia podemos realizar lo que realmente somos, pues «vivir no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido a sabor, como se elige el teatro después de cenar, sino que es encontrarse de pronto y sin saber cómo, caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable», explica Ortega en una preciosa reflexión. Debemos vivir

haciéndonos partícipes de la sorpresa, del asombro que imprime en nosotros cada nueva circunstancia. Todo lo demás es pura e insensible inercia. La vida es, de este modo, responsabilidad ante el futuro (el pasado no nos constituye, aunque sea parte de nuestra biografía), pues toda existencia se proyecta y ejecuta hacia delante, no hacia atrás. Y todo queda concentrado en un punto en el que todos los extremos temporales se dan cita: el presente, el ahora, en el que hemos de poner en juego nuestra capacidad para realizar nuestras posibilidades.

Aunque la vida nos es dada, nos es concedida, tenemos que *hacerla* constantemente, decidir. Y porque la razón pura no puede suplantar a la vida, como escribía Ortega en *El tema de nuestro tiempo*, debemos ejercer nuestro poder sobre la circunstancia, pues «la razón es solo una forma y función de la vida». Y así, de manera taxativa asegura Ortega que el auténtico asunto de nuestro tiempo consiste en «someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo». Todo valor y toda acción deben ser realizados teniendo como patrón supremo a la vida, haciendo de ella «un principio y un derecho». Razón vital, pues, o raciovitalismo, y no puro vitalismo o racionalismo, es lo que persigue establecer Ortega con su sistema filosófico.

El contraste del vitalismo de Ortega con el pesimismo de Baroja

En un artículo publicado el 24 de septiembre de 1900 en *El País* (bajo el título de «Las vidas tristes»), un Pío Baroja soliviantado con su pasado confesaba que «*yo* salí de esos antros de imbecilidad llamados Universidades», tras los reiterados suspensos (causados más por su desinterés que por su incapacidad) con los que algunos catedráticos le obsequiaban en Madrid. Cuando se traslada a Valencia, donde apenas conoce a nadie y comienza a sentirse por fin libre, declara en una carta fechada en 1893 el ideario que por aquel entonces no dudaba en poner en práctica: «vivir entontecido, como siempre, y estudiar poco. Comer bastante; digerir bien; dormir mucho; ensuciarse en todo. Ser un bruto. He aquí mi vida».



Ortega nunca estuvo de acuerdo con el pesimismo irredento de Pío Baroja, de quien llegó a decir: «A nada se parece tanto uno de sus libros como a un objeto arrojadizo».

Baroja empezó a publicar sus primeros escritos de cierta repercusión en la *Revista Nueva* a cambio de veinticinco pesetas (el trato incluía, eso sí, la venta no solo de los artículos, sino también de algunos muebles para la redacción, como cuenta el mismo Baroja en la novela donde ficcionaliza esa época, *Aventuras, inventos y mixtificaciones de Silvestre Paradox*). En sus memorias, explicará Baroja que a finales de 1898 no sentía un verdadero apego por otra cosa que no fuera la escritura: «quería ensayar literatura. Ya comprendía que ensayar la literatura daría poco resultado pecuniario, pero, mientras tanto, podía vivir pobremente, pero con ilusión. Y me decidí a ello». Así empezaba la aventura literaria del autor de San Sebastián.

Muy pronto, sus artículos llaman la atención del público y de sus compañeros de faena. Unamuno aseguraba en 1900 que «Baroja llega al corazón haciéndonos estremecer hasta en la más pequeña fibra. Pensador y artista, más lo primero que lo segundo, sus narraciones son notas delicadísimas, páginas arrancadas de la realidad». Un año más tarde, Ramiro de Maeztu aclaraba en la revista *Madrid* que «lo que Baroja busca en el espíritu son las tendencias malsanas, las cobardías, las miserias, los indicios o residuos de la vida decadente que en esta época de seres indecisos se encuentran hasta en las individualidades más poderosas».

Y es que, como es sabido, la situación política y social que en el fin del XIX se vivía en España era, cuando menos, delicada. La pérdida definitiva de algunas colonias y el desarrollo del pesimismo europeo (Schopenhauer, Leopardi, Kierkegaard, el recuerdo de Larra), que muy pronto fue acogido por el mismo Baroja, pero también por Unamuno, Azorín, Machado o Ganivet, ocasionaron la irrupción de un tipo de literatura intimista, que hacía hincapié más en las vicisitudes psicológicas e inquietudes metafísicas de los personajes que en sus circunstancias externas, contempladas como meros hechos coyunturales.

Podemos rastrear estos rasgos en algunos de los escritos más tempranos de Baroja, por ejemplo, en el relato «Melancolía», publicado en 1893 en *La justicia*. En él se exponen las breves pero intensas reflexiones de un «viejo pálido y haraposo», de «mirada fría» y sonrisa de «amarga tristeza», que nos relata muy concisamente algunos de los hallazgos más importantes de su vida. Aunque obtuvo no pocos éxitos, su incipiente satisfacción siempre desembocaba en una gran tristeza. Cuando cerca de su final recapacita sobre su vida, la conclusión es elocuente: «deseo precisamente lo que no tengo, y, sin embargo, no hay en mi alma un ideal fijo y claro; siento ansias y anhelos de algo grande, de algo enorme, pero con ellos me moriré, y con ellos me enterrarán; ¿quién sabe?, quizás la muerte, al hacerlos desaparecer, los satisfaga».

En estas últimas palabras encontramos definitivamente algunos de los rasgos principales que Baroja tomará de sus extensas y pausadas lecturas de Kant y, sobre todo, Schopenhauer. Del primero adopta una de sus enseñanzas antropológicas más célebres: la «insociable sociabilidad del hombre», siempre en conflicto con sus semejantes, a los que, a la vez, necesita para poder existir.

De Schopenhauer, por su parte, a quien Baroja tuvo siempre como uno de los espíritus más eminentes de la filosofía alemana, absorbe un pesimismo que podemos observar en todo el conjunto de la obra barojiana; en concreto, la fugacidad de la existencia de los seres humanos, el estrecho cerco que separa el ser y la nada, y la relación de los hombres con un deseo que nunca ceja en el empeño de ver satisfechas sus ambiciones. En otro de sus más tempranos y significativos relatos, «El bien supremo» (1894), Baroja presenta a un personaje que conversa con Budha, quien le da la oportunidad de escoger el don que más desee. Aquel elige la inmortalidad, pero enseguida cae en la cuenta de su fatídico error y suplica a Budha que, por favor, le permita traspasar las «puertas del reino de lo inconsciente, del sitio en que se es sin ser». La nada, a fin de cuentas, es preferible al ser, a una vida en la que las generaciones se suceden unas a otras sin poder contemplar en ellas ningún viso de evolución espiritual.

Es sin duda en su artículo «Mi moral», de 1902, donde asistimos al despliegue barojiano de las hondas influencias que Nietzsche despertó en él, al igual que, hemos visto, sucede en el caso de Ortega. En esta suerte de credo, teñido de un pesimismo siempre latente de corte darwiniano, Baroja afirmaba que «soy un individualista rabioso, soy un rebelde; la sociedad me parece defectuosa porque no me permite desarrollar mis energías, nada más que por eso». Eso a lo que llamamos «moral», explica el autor vasco, parece responder a un inconsciente social que se propone como meta una mejora más que dudosa y que, además, nunca acaba de llevarse a efecto (un pensamiento que tanto recuerda al del hombre-masa de Ortega). Impregnado del vitalismo biologicista de Nietzsche, Baroja asegura que «la humanidad se ha separado de la ley natural», a la que hay que retornar; debemos liberarnos de las «leyes y preceptos sociales y religiosos», que no hacen más que dificultar la auténtica y posible evolución: «agotar todas las fuerzas vitales» sin renunciar artificialmente a ninguna de ellas. El imperativo de Baroja es tajante: que los seres humanos «se sientan fuertes, a la conquista de la vida y del mundo», pues la piedad es buena solo tras haber vencido.

Pero Baroja, gracias a sus lecturas de Charles Baudelaire y Edgar A. Poe, es muy consciente de cómo nos las gastamos los unos con los otros. En su artículo «Perversidad» (1893) se refiere a una misteriosa «fuerza» que ni siquiera la filosofía puede explicar, una especie de «tendencia que determina a la voluntad a

ejecutar actos reprobados» por las leyes naturales que años después ensalzaría a los cuatro vientos. Y es que en el mundo es posible hacer el mal por el mal, como ya adujo Poe (al que Baroja denomina «filósofo de la perversidad»): incluso quizás pueda hablarse de una maldad innata en los seres humanos, de una sugestión demoníaca en los hombres que puede llegar a conducir a su mutua destrucción y aniquilamiento. Una masa, la humana, a la que Baroja siempre temió y despreció (en conexión con Ortega), de la que emanan todos los malos impulsos que nos conducen a practicar el mal, aunque, acaso, «lo único que podemos dar es lo que tenemos. Un ansia dolorosa, un anhelo inconcreto por un ideal también inconcreto, un deseo de algo grande, de algo terriblemente humano», escribía en «No nos comprendemos» (1903).

¿Cómo conciliar, entonces, ambos polos: las desmedidas pretensiones de aquellas «leyes naturales» (nuestros más hondos deseos), a las que hay que dar rienda suelta, y la perversidad que parece residir en todo ánimo humano? Esta será una tensión a la que Baroja hará frente durante toda su carrera creativa y con la que nunca temerá toparse. Dos textos debemos comparar en este punto. En una de sus novelas más conocidas, *Camino de perfección*, don Pío hacía hablar de esta manera al arriero Nicolás Polentinos: «Todos los hombres son insaciables, créalo usted, y como no se pueden saciar todos los deseos, porque el hombre es como un gavilán, pues vale más no saciar ninguno». La vida, declara Nicolás con un deje marcadamente schopenhaueriano, «no es más que una ilusión», y como declarara Rubén Darío en el poema «Lo fatal» (1905), «no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo, / ni mayor pesadumbre que la vida consciente». La ilusoria existencia de los hombres es precisamente dolorosa porque encierra la consciencia de su propia evanescencia y fragilidad. El ser humano intenta explicarse a sí mismo el funcionamiento de la vida tal y como se nos presenta (luchas, intrigas por doquier, pequeños atisbos de efímera felicidad, ansias de poder, sufrimiento, etc.), pero de nuevo se encuentra con el problema del egoísmo: «todo lo vaciamos en el molde de nuestro espíritu: fuera de ese pequeño molde, no tenemos nada para asir y comprender las cosas que pasan por delante de nosotros», escribía Baroja en *Las inquietudes de Shanti Andía*.

Ortega nunca estuvo de acuerdo (aunque en parte sí lo entendió) con el pesimismo irredento de Baroja, a quien considera el representante tipo de la «fauna española» decadente, de sensibilidad atrozmente negativa, que

predominó a finales del XIX y principios del XX. El propio Ortega asegura que el alma de Baroja nació «de una catástrofe en el espíritu colectivo», que ofrece un panorama lamentable: es a través del alma del autor de *El árbol de la ciencia* como vemos «como por una ventana la destrucción de la España interior».

Aunque es un hecho que la mayor parte de las historias narradas por Baroja no poseen un final especialmente dichoso, el autor vasco tampoco despreció indiscriminadamente los pequeños respiros que nos da en ocasiones la vida a través de la amistad y el amor… Siempre, eso sí, que tengamos muy presente que, como reza uno de los títulos de una de sus obras maestras, *El mundo es ansí*: «es verdad. Todo es dureza, todo crueldad, todo egoísmo. ¡En la vida de la persona menos cruel, cuánta injusticia, cuánta ingratitud! El mundo es ansí».

Debido a esta contundencia, escribía Ortega en *Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa*, que «a nada se parece tanto uno de sus libros como a un objeto arrojadizo y la hosquedad de su temperamento, lo agresivo de su arte aspiran a hacer de la honda un género literario». Un Ortega que se mostró en ocasiones duro con el vasco, al asegurar que su «extrema simplicidad de expresión» provoca a veces falta de claridad que deriva en un «balbuceo ideológico y estético».

Ideas y creencias

En *Ideas y creencias*, obra publicada en 1940, asistimos a una sensibilidad sobresaliente al respecto del concepto de cultura. El conocimiento, a juicio de Ortega, ha de responder siempre a ciertas exigencias: es decir, las bases cognoscitivas deben estar bien fundamentadas. Además, nuestra vida discursiva se caracteriza por la relación con el otro, de ahí la importancia de la cultura común, compartida. La regeneración que tanto pedía Ortega en la sociedad española no se cifra principalmente en los logros académicos, sino más bien en un estado general de la sociedad. Así, el problema para el que nuestro autor busca solución es el del nivel cultural: no basta con tener buenas universidades, sino que la sociedad ha de confiar en sus propias capacidades para ejercer sobre sí misma una permanente crítica de lo heredado.

De este modo, distingue Ortega, apreciar de manera implícita la importancia de la vida cultural (algo que todos podemos hacer) es muy distinto a poseer de hecho un elenco de conceptos con los que valorar mejor esa vida cultural. Tal es el cometido de la filosofía en su vertiente crítica. Por eso se hace fundamental una correcta distinción entre ideas y creencias. Para Ortega, en las representaciones que llevamos a cabo sobre el mundo se deben distinguir las que son voluntarias (es decir, nuestras ideas) y un conjunto de supuestos que no son connaturales al hombre, sino que se adquieren con el ejercicio de la propia cultura, y que poseen, en fin, la característica de articular esas mismas representaciones del mundo (creencias). Las ideas se asientan, así, en un mundo de creencias, que funcionan como condición de posibilidad de aquellas. En cierto modo, las creencias del hoy fueron ideas ayer.

Si recurrimos al ejemplo de Goethe, diremos que este no puede ser de cualquier manera, pues ya está dispuesto de cierta forma, apunta a una determinada perspectiva que consta de disposiciones que, en determinadas circunstancias, van a conducir a puntuales representaciones y a actuar de una manera o de otra. Con ello, Ortega quiere decirnos que el individuo, a fin de

cuentas, nunca termina de completarse, siempre está por realizar. Aunque, como vimos, es posible traicionar nuestra vocación, ser infieles a nuestro proyecto.

Ortega asegura que apelar a las creencias supone a la vez apelar a tres ámbitos distintos: las ideas presupuestas en una determinada tesis (al defender una opinión); el individuo y su vocación o determinación, que le conducen a llevar a cabo determinadas acciones; y, finalmente, la sociedad y su organización. Así, Ortega pasa de un cuestionamiento del proyecto nacional (regeneración) a una idea que se refiere a la razón occidental en su conjunto y donde el problema no está tanto en encontrar la mejor explicación como en lograr un tejido de creencias o prácticas sociales que permitan al hombre comunicarse e incorporarse a su propio mundo. Nuestro pensador estima que le ha tocado vivir una época de crisis de creencias, sin minorías ejemplares, con una razón no fundamentada, no justificada.

Mientras que las creencias son inconscientes y rigen en el interior (en el alma, podemos decir) de una sociedad o un pueblo, las ideas son conscientes, libremente elegidas. Ortega asegura que además de nuestra existencia individual poseemos una vida social interpersonal donde aparece ante los demás nuestra biografía, traducida en actos, que obedece a una suerte de ley dialógica por la que somos alguien para otros, así como para nosotros mismos, en la medida en que tratamos con lo ajeno. Lo que permite que las creencias se desarrollen como actitudes, como acciones, es el uso: el envoltorio en el que consiste nuestro comportamiento, del que no tenemos consciencia (por ejemplo, dar la mano al saludar). El uso permite poner en práctica, de manera irreflexiva, nuestras creencias, que nunca denotan una toma de posición, sino que hacen referencia a un peso inercial grabado en todos nosotros por el hecho de pertenecer a una sociedad, lo que muestra, expresa Ortega, la fragilidad del ser humano frente al entorno. Sin embargo, la creencia también posee un aspecto positivo: nos permite vivir, interpretar la realidad: estamos inseparablemente unidos a nuestras creencias.

El tema de nuestro tiempo: el espinoso asunto de la cultura

En *El tema de nuestro tiempo*. Ortega se ocupa de diversos y variados asuntos, aunque su cometido principal es el de encontrar la significación de su presente en la historia del pensamiento y de la cultura.

Y es que es a través de la historia como los seres humanos intentamos comprender «las variaciones que sobrevienen en el espíritu humano».

En toda época, explica el filósofo, existe una «sensibilidad vital» que nos hace caer en la cuenta de qué significamos en el seno de la historia, en el desarrollo de lo humano. Tal sensibilidad se traduce en el concepto de generación, que define como un compromiso entre la masa y el individuo, el «gozne sobre el que la historia ejecuta sus movimientos». Fiel a su pensamiento. Ortega vuelve a distinguir entre «héroes» y «masas», una dualidad que se da en todo proceso histórico. Por eso, toda generación representa de algún modo una determinada actitud vital desde la que la existencia es considerada de una forma puntual, coyuntural.

A su juicio, la generación con la que convive Ortega es una generación «desertora», en la que el hombre no vive de acuerdo consigo mismo y sus convicciones, y soporta lo que le sobreviene como puede, sin más herramientas que la resignación. Ortega está convencido de que, al igual que la semilla de un árbol, la vida humana contiene su propia ley interna: «los hechos esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto, sino que salen de este». A pesar de ello, nuestra historia se ha constituido a través de la lucha que entablamos con lo externo, con lo ajeno al campo propiamente humano. Pero por eso, porque nuestra existencia es poseedora de una ley intrínseca, «de lo que hoy se empieza a pensar depende lo que mañana se vivirá en las plazuelas». De ahí la importancia de pensar el presente desde la filosofía: porque existe un futuro y toda vida se proyecta hacia él.

Pensar, como comer o dormir, constituye una función vital más, aunque las masas no entiendan (o no quieran entender) esta afirmación. Caer en la cuenta de que el pensamiento es un instrumento de nuestra vida, un puro órgano (lo llama Ortega), es el comienzo de la genuina actitud filosófica, la de aquel que mantiene, como la lechuza de Minerva, «los ojos en pasmo» y se asombra por todo cuanto sucede. La masa, al contrario, desea cosas sin querer en verdad realizarlas, sin proponerse la realización de sus (aparentes) deseos; por su parte, el auténtico hombre de acción, además de desear que las cosas sean de cierta manera, ejecuta los actos más eficaces que hacen que la realidad se modifique a imagen de sus exigencias. A esta dimensión de la vida humana la denomina Ortega «trascendente», cuando somos capaces de darnos cuenta de que podemos participar de algo que no somos nosotros mismos, que está más allá de lo que somos aquí y ahora.

Arte y filosofía: el pensador como nexo entre disciplinas

> «El hombre de cabeza clara es el que se libera de las ideas fantasmagóricas y mira de frente a la vida, y se hace cargo de que todo en ellas es fantasmagórico, y se siente perdido.»
>
> ORTEGA, *La rebelión de las masas*

El filósofo como artista: el diálogo de Ortega con Nietzsche

Nietzsche dejaba escrito en *Crepúsculo de los ídolos* (8, «Para la psicología del artista») que, «para que haya arte, para que haya algún hacer y contemplar estéticos, resulta indispensable una condición fisiológica previa: la embriaguez. La embriaguez tiene que haber intensificado primero la excitabilidad de la máquina entera: antes de esto no se da arte ninguno». Más adelante explicaba que se refiere a «la embriaguez de la voluntad, la embriaguez de una voluntad sobrecargada y henchida. Lo esencial de la embriaguez es el sentimiento de plenitud y de intensificación de las fuerzas. De este modo hacemos partícipes a las cosas, las constreñimos a que tomen de nosotros, las violentamos, idealizar es el nombre que se da a este proceso». Observamos así en Nietzsche un interés central por la fuerza creadora de las imágenes. Con el concepto de «voluntad de poder» (que sería también el título de una obra que Heidegger nunca terminó de escribir, un proyecto inacabado) Nietzsche aludía a lo que compete al hecho mismo de existir: la voluntad de poder es el último *factum* al que nos es posible llegar, y, por ello, todo lo que es ha de ser pensado desde la perspectiva de la voluntad de poder. Ella es la suprema determinación del ser, el núcleo de lo que es. Sin embargo, como es sabido, el ser en Nietzsche es observado como un

devenir que queda caracterizado en última instancia por la actividad y acción de un querer, de una voluntad.

A Ortega le llaman especialmente la atención tres conceptos clave en la concepción nietzscheana del arte: la propia voluntad de poder, el eterno retorno y la transvaloración de los valores. Pensar tal tríada, explica el madrileño, nos conduce a una unidad de sentido: las tres remiten a sí mismas como un todo. La voluntad de poder denomina el carácter fundamental de todo lo que es. Cada ente, en la medida en que es ente, es también voluntad de poder. Sin embargo, en Nietzsche no encontramos una definición fija de tal expresión. Por su parte, el eterno retorno (al que Nietzsche se referirá como «el pensamiento más pesado») nos sitúa ante la necesidad de pensar el tiempo, que desde los comienzos de la filosofía se ha observado como tiempo de la permanencia o como tiempo del cambio o del devenir. En uno de los fragmentos póstumos de Nietzsche leemos: «dar al devenir la impronta del carácter del ser. He aquí la suprema voluntad de poder». Heidegger explicará que la eternidad del retorno se refiere al ahora, que se proyecta a sí mismo —y no en tanto que un ahora que se sucede hasta el infinito—. Nos encontramos ante la esencia oculta del tiempo, que es pensada desde la contraposición del tiempo secuencial o lineal (el tiempo como sucediéndose al infinito) y el tiempo curvo, el del retorno, que hace que el pasado y el futuro se actualicen en el ahora, en el instante, en el eterno retorno de la identidad. Es así que la idea del eterno retorno produce «angustia», «náuseas», porque es pensar el ser desde el horizonte de la temporalidad, lo que producirá, andando el tiempo, ciertas posturas existencialistas.

Así, se piensa el tiempo como un ahora que se proyecta sobre sí mismo, fuera de la linealidad que tiende a un futuro, con lo que el tiempo queda conciliado en el ahora, y queda situado en la perspectiva de la creatividad, donde pasado y futuro se actualizan: un presente en el que todo está por crear. En contraste con las concepciones de Platón y Aristóteles (el ser como *ousía*, como sustancia), desde Nietzsche el ser se piensa sobre el concepto móvil que es la voluntad de poder. En Ortega, sobre el concepto de vida, como ya comprobamos.

En *La deshumanización del arte*, pretende precisamente Ortega llevar a cabo una sociología del arte, muy en consonancia con los dictados nietzscheanos. En opinión del pensador español, el «arte nuevo», contemporáneo, no gusta a la

masa, es antipopular. Cualquier obra de arte nueva, explica, divide al público en dos sectores: «una, mínima formada por reducido número de personas que le son favorables; otra, mayoritaria, innumerable, que le es hostil». Y es que toda obra de arte suscita gustos de todo tipo, pero lo que manifiesta el arte de principios del siglo XX, a ojos de Ortega, es tal distinción entre aquellos que la entienden y aquellos que no. «El arte nuevo, por lo visto, no es para todo el mundo, sino que va desde luego dirigido a una minoría especialmente dotada. De aquí la irritación que despierta en la masa».

Es por eso que, al igual que Nietzsche, en Ortega, frente al modo tradicional de fundamentación de los valores, se busca un genuino modo que dé razón de una nueva instancia desde la que pensar los propios valores, también los artísticos: así, lo importante es saber cuál es el valor que compromete a todo ser (búsqueda de una nueva axiología, un novedoso establecimiento de la jerarquía de los valores). Frente a la perspectiva tradicional del deber, en la perspectiva de la voluntad de poder nietzscheana los valores son la consecuencia del ser, de la existencia: la vida es la única fuente de las jerarquías, y no hay autoridad que pueda establecerla previamente. Es el ser el que jerarquiza los valores: la autoridad emana de la propia vida. Por eso no hay lugar para dioses o legisladores que dicten sentencia sobre la importancia de un valor u otro. Una concepción muy similar a la que Ortega mantendría al respecto de la existencia humana, que siempre se da como proyecto, como por-hacer y nunca determinada para siempre. El uso de la libertad, así, tanto para el alemán como para el filósofo español, adquiere en la vida una importancia capital.

Muy en consonancia con lo escrito en *la rebelión de las masas* de 1929, Ortega sugiere que todo atavismo y atraso cultural vendrá a solucionarse a través de la escisión entre masa y minoría. A juicio del filósofo madrileño, la gente no modifica su disposición anímica cuando se enfrenta a la contemplación estética: «es natural, no conoce otra actitud ante los objetos que la práctica, la que nos lleva a apasionarnos y a intervenir sentimentalmente en ellos. Una obra que no le invite a esta intervención le deja sin papel», escribía Ortega.

Nietzsche, al igual que Ortega en su reflexión sobre el arte, no busca establecer expresiones formales ni jerarquías, sino el principio que lleva a poder pensar cómo se dan las nuevas jerarquías: de ahí la fuerte crítica a las

instituciones que generan valores, como la religión, el Estado, o la «moral establecida», de tal modo que el movimiento nietzscheano que tanto influyó en Ortega gira en torno a dos tareas fundamentales: buscar el fundamento de la jerarquía y ejercer una crítica de las instituciones generadoras de valores. El nihilismo se correspondería con el reconocimiento de la acción del tiempo a lo largo de la historia: aquel proceso inherente al propio modo en que la propia historia transcurre. Es una *nadificación*, un proceso que conduce a la pérdida de contenidos y de compromiso, de la virtud imperativa. El cometido último es el cuestionamiento de la fijeza del estatuto de los valores, reconocimiento de que el ser humano es tiempo: un modo fundamental del movimiento de la historia que solicita y favorece un impulso creador. Pero no confundamos: Nietzsche no habla de aniquilación, sino de redefinición, igual que Ortega se refiere a la regeneración, no a la destrucción; el nihilismo no es un proceso meramente negativo, sino también positivo. Se refiere al acontecimiento histórico por el que se llevan a crítica los valores supremos. Igualmente, aunque de modo distinto (pues Ortega cuestiona la teoría del eterno retorno, y cree en la linealidad histórica), para el pensador madrileño debemos cuestionar todo establecimiento que se nos da bajo una capa de moralidad definitiva o inamovible. Para Ortega, la realidad, en definitiva, se encuentra sometida al proceso histórico, decidido en todo momento por cada generación determinada de individuos.

Por su parte, la archiconocida sentencia de «Dios ha muerto» preconiza el triunfo del propio nihilismo, ya que Dios se situaba como base a la que remitía todo valor, que a ojos de Nietzsche ha quedado desgastada; los valores que de él emanaban han quedado debilitados («hemos perdido nuestro sol», en expresión del filósofo). Frente a esta visión de desaparición del fundamento, Nietzsche habla del espíritu con el que enfrentarnos a tal desaparición: afrontarla o no afrontarla es un riesgo, pero ineludible, del que el pensamiento no puede escapar. El alemán dialoga en este punto con la metafísica occidental (sobre todo con cierta tradición platónico-agustiniana), y plantea una «nueva filosofía». Frente a la prioridad del ser de Nietzsche, aquellos filósofos antiguos querían establecer un deber anterior al propio ser. Sin embargo, el nihilismo ha carcomido las viejas estructuras del deber y es necesario partir del ser hacia un nuevo deber ser que tenga la vida como patrón. El fundamento, una vez que Dios ha muerto, ha de situarse en el ser, pues el deber acaba por marchitarse. Nietzsche no reivindica un «tener que ser malvado», el mal, sino situarse en la perspectiva de la

transvaloración, en la inversión de los valores, buscando fórmulas mostrativas de la propia existencia, y no meramente demostrativas o deductivas, una tesis que influyó grandemente en el primer Ortega.

«Arte», para Nietzsche, no es ni la música de Wagner ni las tragedias griegas, sino aquel fondo común al que esas obras aluden, el fundamento sobre el que se asienta la posibilidad de la instauración de ciertos valores. Como también pensará Ortega, el arte es una constante fuente *emanadora* de valores. Frente a posiciones como la de Schopenhauer, que tiende a ver en el arte un aquietador de la voluntad de vivir (siempre incómoda, siempre viva), Nietzsche y Ortega estiman que el arte es lo estimulante, lo que excita e intensifica la vida, hasta el punto de querer hacerla permanecer. La vida y el arte son estructuras de la voluntad de poder; más aún, Nietzsche colocará la Estética en la base de todas las disciplinas filosóficas. La voluntad de poder no es una ley o una sustancia absoluta, sino que queda expresada en nuestra vida como fuerza, como *tensionalidad*: aparece como una autoafirmación y, a la vez, como ambición de ir más allá de la propia esencia del sí mismo. Es un querer que es un querer ser: querer es un movimiento *hacia*, desde-hacia, donde se da de nuevo la tensión. Pensar el querer es pensar algo con dirección, un poder-ser (como una suerte de «afecto original»): un afán de hacerse más fuerte, un plus de poder, de fuerza, de existencia. De ahí que la naturaleza sea inocente: no hay crueldad, la vida no precisa de justificación; es proceso destructivo y creativo.

La voluntad de poder no supone —como suele pensarse— una simple exaltación del sí mismo, sino un ser dueño de sí, estar en posesión de sí mismo, es decir, una forma de reafirmarse en el ente. En Nietzsche no encontramos —como sí en Darwin—, la permanencia del más fuerte en virtud de un instinto de conservación, sino una tendencia que solo quiere ser como de hecho se es, que a la vez se constituye como un poder de transformación. Ortega expresará este pensamiento nietzscheano en *La rebelión de las masas*: «Es falso decir que en la vida deciden las circunstancias. Al contrario, las circunstancias son el dilema, siempre nuevo, ante el cual tenemos que decidirnos. Pero el que decide es nuestro carácter».

Heidegger enumera cinco proposiciones relativas al arte en el pensamiento de Nietzsche, que resumimos de esta manera: 1) el arte es la estructura más

transparente y conocida de la voluntad de poder; 2) el arte ha de ser (comprendido desde el punto de vista del artista (desde un «poder producir»); 3) el arte, según el concepto del artista, es el acontecimiento fundamental del ente; 4) el arte constituye, así, el movimiento contrario al nihilismo (puesta en crisis de las instituciones tradicionales de las que emanan los valores); y, finalmente, 5) el arte vale más que la verdad, esto es, la creatividad vale más que la concepción platónica (transcendente) de la verdad (muerte de Dios, transvaloración de todos los valores). De esta manera, se pretende hacer presente aquello que la voluntad de poder es en su trasfondo.

¿Qué significa, entonces, «ser artista»? Un poder producir, un poner algo que antes no era en el ser. Mediante tal acción, la voluntad de poder se nos manifiesta, y el comportamiento del artista se muestra finalmente en su trasfondo como voluntad de poder: se transparenta el proceso de transformación hacia el ser. Por esta razón, Nietzsche denominará la vida como «la forma más conocida para nosotros del ser»: arte y vida son estructuras de la voluntad de poder, porque tanto el artista como la vida crean y destruyen a la vez. Así, el arte no es la simple producción de los artistas, sino la fuente desde la que los artistas crean sus producciones (el arte como poder creativo). En resumen, reivindicar el arte es el proceso contrario al platonismo; para Platón el arte nos alejaba de la verdad, mientras que en Nietzsche nos conduce a la transvaloración, la realidad queda a través de ella redefinida en otros términos. Llegamos, pues, a la ebriedad, a la embriaguez como un estado estético, que supone a su vez el *contramovimiento* del nihilismo.

Esta concepción del arte nos conduce a la observación de que, en Nietzsche, la estética no es más que una fisiología aplicada: una exploración de los estados y motivos del ser humano. Su auténtico sentido se sitúa en una fisiología de la creatividad, cuya condición previa es la ebriedad, que ha de ser entendida como una plenitud e intensificación de las propias fuerzas: la indiferencia no crea; la apatía genera inactividad. El cuerpo es un cuerpo que se siente, que se vive: el arte es sentido desde una fisiología, desde un cuerpo (para que haya arte o exista contemplación artística es indispensable esta embriaguez). Observamos en esta tensión de la ebriedad lo revelado en el conflicto de lo apolíneo y lo dionisíaco: una tensión, pues, entre la permanencia y la disolución. Ser artista solo se consigue mediante un continuo estado de embriaguez, que constituye la

tonalidad afectiva del propio arte, y tal experiencia habrá de ser vivida desde el cuerpo.

Así, el sujeto-artista no sanciona la realidad, sino que la transfigura: crea vida. El arte y la vida, desde la voluntad de poder, quedan convertidos en las únicas fuentes de toda jerarquización de valores. El artista doblega el caos y hace aparecer una configuración nueva que devora al nihilismo. En este sentido, desde la perspectiva de la voluntad de poder se dan dos nociones de arte (que en absoluto son contradictorias en el esquema nietzscheano, sino compatibles si son contempladas desde la perspectiva de la vida como manifestación de la voluntad de poder): el arte como objeto de la fisiología, de un cuerpo viviente, y como una fuente instauradora de valores.

El hombre-artista nietzscheano se identifica, en última instancia, con el hombre egregio de la minoría por el que tanto lucha Ortega en su tiempo, en oposición al hombre-masa, que carece de proyectos y «va a la deriva». El arte, así, proporciona a juicio de Ortega (bajo el influjo de Nietzsche) un modelo al que el ser humano ha de acoplarse para desarrollar todas sus posibilidades vitales. El hombre que decide salir del rebaño que compone la masa y desea distinguirse es aquel que, como el artista con su obra, se hace capaz de transitar más allá del esfuerzo estrictamente impuesto «como reacción a una necesidad externa» —escribe Ortega—, y logra hacer de sí un proyecto que desarrolla sus posibilidades vitales sin encontrarse sujeto a dogmas, vanos imperativos o mojigaterías varias.

En definitiva, para Ortega las obras de arte deben introducirnos en un terreno espiritual muy distinto del que ponemos en funcionamiento en la vida común, pues «tenemos que improvisar otra forma de trato por completo distinto del usual vivir las cosas; hemos de crear e inventar actos inéditos que sean adecuados a aquellas figuras insólitas».

Heráclito y la experiencia estética



José Ortega y Gasset fue un infatigable lector, escritor y erudito, cuyo reconocimiento en Europa hizo de él uno de los filósofos más importantes de la historia de la filosofía española.

Como hemos podido ver, la influencia de Nietzsche en Ortega es palpable, hasta el punto de que para este el papel del arte consiste en poner en evidencia el carácter ejecutivo de la conciencia. Es decir, y a través de un ejemplo: no siempre es lo mismo responder a la pregunta «¿Qué hora es?» con la afirmación «Son las nueve y media», puesto que, aunque tal expresión no posee un valor estético, su valor sí será distinto dependiendo de la trama en la que uno se encuentre. Por eso, si la expresión «Son las nueve y media» es proferida por un actor que la declama lleno de emoción, sí existiría una presencia estética, consistente en la capacidad de introducirnos en la experiencia del otro y de identificar los rasgos que hacen que tal expresión, así dicha, contuviera un valor estético.

El valor del arte, por tanto, no se encuentra para Ortega en el propio contenido de una obra en particular, sino en la forma en que tal contenido se muestra. Muy en la línea del vitalismo de Nietzsche y Heráclito, lo fundamental para el pensador madrileño es el cómo de la existencia, en la que siempre nos vemos instados a tomar decisiones. La pregunta que se hace Ortega, a raíz de la experiencia estética, es la de si todo es fijo o cambiante, un debate clásico en la historia de la Filosofía.

Al contrario que Parménides, que pensaba que el Ser es uno e indivisible, Heráclito pone su atención sobre el carácter asombroso de la realidad en lo que a su diversidad se refiere. El fluir continuo de todo lo concreto y el cambio constante son condiciones fundamentales de la experiencia sensible humana. Ahora bien, esta aparente discordancia que se da ante nosotros incansablemente,

este contraste que nos causa desazón, trae a la vez un principio de concordancia y unidad entre todo lo existente. Como Heráclito asegura en uno de sus fragmentos, «los hombres ignoran que lo divergente está de acuerdo consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira».

Mientras, en Parménides nos topamos con un llamativo reparo hacia la noción de devenir. En el mismo momento en que el sentido del Ser sale a la luz, aparece a la vez la necesidad, la Verdad. Todo aquel que preste sus oídos generosamente a la Verdad, sabrá de modo inmediato que el Ser es y que además se hace imposible que no sea. Si nos atrevemos a decir del Ser que no es, se afirma a la vez con ello que el Ser es No-Ser: un absurdo que la misma Verdad prohíbe mencionar. Parménides explica que aquella vía «que afirma que el Ser es y el No-Ser no es significa la vía de la persuasión, puesto que acompaña a la Verdad».

«¿Cómo puede uno ponerse a salvo de aquello que jamás desaparece?», se pregunta Heráclito al respecto del constante devenir. Y él mismo contestará: de nosotros depende enteramente desplegar la razón (*logos*), en un camino arduo y abnegado, que permita desenterrar la estructura racional de la naturaleza. En un debate que recogerán más tarde Platón y Aristóteles, y mucho tiempo después Ortega, Heráclito hace explícita la contraposición entre el conocimiento de la verdad que subyace a la aparente discordancia de los contrarios (filosofía), y la manera común de pensar de los seres humanos. Un pensamiento que nos conduce, de modo inexcusable, a nuestra tarea más propia —y siempre inacabada, como explica Ortega y Gasset—: lograr la paz en la razón, aquella que es común a todos los hombres que están «despiertos» y no se ciñen a su propio mundo, pues «El pensar es común a todos», asegura Heráclito, y «Está en poder de todos los hombres conocerse a sí mismos y ser sensatos».

A juicio de Heráclito, cuanto encontramos de idéntico en cada cosa es precisamente la contraposición entre cada cosa misma con las otras, lo que concede, sin embargo, una llamativa unidad a la naturaleza. Como afirma en otro de sus fragmentos, «lo contrario se pone de acuerdo, y de lo diverso la más hermosa armonía, pues todas las cosas se originan de la discordia». Esta noción es la que tan cercana le resulta a Ortega en lo tocante a su caracterización de la experiencia estética: vivir supone estar produciéndose constantemente,

manifestándose y, por lo tanto, creándose como si de una obra de arte se tratara. La creación, así, no es un simple juego de la imaginación, sino que expresa una naturaleza constitutivamente productiva. Por ello, el vitalismo orteguiano se consagra a la experiencia estética, que considera la forma de desarrollo humano más alta, a la que somete el saber común. Vivir es, pues, estar siempre en contacto con lo otro, y a la vez, la ejecución de nuestros deseos.

Y es que la vida no se da en la abstracción, es siempre manifestación de un carácter en una determinada circunstancia. Por eso, como escribe Ortega al final de *La deshumanización del arte*, «es muy fácil gritar que el arte es siempre posible dentro de la tradición. Mas esta frase confortable no sirve de nada al artista que espera, con el pincel o la pluma en la mano, una inspiración concreta».

La filosofía y el presente

En 1916, un joven Ortega imparte un curso muy enjundioso en la Universidad de Buenos Aires sobre los «problemas actuales de la filosofía».

Cada pueblo, cada sociedad, explica el filósofo, es un nuevo ensayo sobre la forma en que se lleva a cabo la vida, una nueva forma de sentir la existencia. Como escribe en una magnífica expresión el propio Ortega, «El tesoro eterno de angustias y alegrías que nunca cambiará encuentra en el alma de cada pueblo un medio específico donde viene a refrescarse peculiarmente, produciendo irisaciones exclusivas». Ahora bien, ningún pueblo, por la necesidad metafísica que posee el hombre, puede contentarse con su riqueza económica: tiene que aspirar, igualmente, a ser una potencia espiritual. Tal será uno de los temas que, como hemos visto, interesen intensamente a Ortega: la regeneración española (y europea) de las minorías para que, guiadas por ellas, el pueblo encuentre una nueva forma de enfrentarse con armas críticas a su coyuntural circunstancia.

Tanto la filosofía como la ciencia no son más que reacciones de nuestra mente ante problemas que se nos imponen. Y es que «Quien no percibe con precisa, hiriente, intolerable claridad la contradicción no tiene problema y quien no tiene problema no puede pensar, no puede hacer ciencia», asegura Ortega. Tal es el legado capital de la duda metódica de Descartes en su *Discurso del método*: la duda, antes que nada, consiste en romper nuestras más ingenuas creencias: «el saber no es un acertar, sino un probar». Es necesario que rompamos con la tradición críticamente para, de forma espontánea, hacer nacer nuevas formas de acción y pensamiento. Debemos, al decir del filósofo alemán Fichte, afrontar con todas garantías el carácter peligroso de nuestra vida, la desorientación de la que nos hablaba Ortega, el estar arrojado de Heidegger. Este será otro de los problemas actuales de la filosofía: dar al individuo la importancia que se merece, invocando su fuerza de actuar en conformidad al proyecto que se ha elegido (a la vocación).

Las creencias son remedios puntuales para solucionar nuestros problemas; pero el auténtico y genuino modo de hacer que las divergencias y las contradicciones salgan a la luz en todo su esplendor es la filosofía. Se ha de filosofar no para practicar un elitismo absurdo, una erudición vacía de contenido, sino para pensar qué debemos hacer en cada momento de nuestra vida desmantelando la creencia de que el destino nos conduce sin que exista capacidad de decisión por nuestra parte.

En definitiva, la filosofía de Ortega nos aboca al abismo de la existencia, a la incertidumbre del futuro, que solo puede (y debe) ser afrontado en nuestra propia circunstancia. No hemos de caer en la trampa del «señorito satisfecho», fórmula que Ortega emplea en *La rebelión de las masas* , del hombre vulgar que se entrega al más descarnado fatalismo. Debemos afirmarnos tal cual somos, *en* nuestra condición de seres naufragados, topándonos enteramente con la problematicidad intrínseca de la realidad. Pues nunca deciden nuestras circunstancias, sino que, como explica Ortega, son estas el dilema ante el cual debemos decidirnos.

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

La rebelión de las masas (1929)

Sin duda, esta es la obra más conocida y traducida de Ortega, en la que se pone de manifiesto su pensamiento político y su proyecto de regeneración social y política a través del sometimiento voluntario de la masa a las minorías selectas. Un clásico del siglo XX que ha influido a numerosos pensadores, y que se ocupa de las vicisitudes más acuciantes de la España de principios de siglo. En esta obra, Ortega denuncia el funesto influjo del hombre-masa en la realidad, que ha sometido el mundo a un escandaloso acomodamiento de las cosas a su mediocre voluntad.

El tema de nuestro tiempo (1923)

Este libro representa uno de los puntos neurálgicos de las preocupaciones orteguianas, y en él el filósofo se aproxima a la metafísica que vertebrará su sistema filosófico, la metafísica de la razón vital o raciovitalismo. Un concepto a través del que pretende reestructurar el destino de la filosofía no solo española, sino también europea. Ortega aúna en esta obra razón y vida, de manera que ninguna de ambas instancias quede eclipsada por la otra. En este propósito se ha de centrar la nueva filosofía española, impregnada de la sensibilidad raciovitalista.

España invertebrada (1922)

Siempre preocupado por la circunstancia española y la circunstancia histórica de su país, Ortega practica en esta obra una disección histórica y sociológica que pretende analizar el desmembramiento que la nación ha sufrido a través de los diversos nacionalismos. España es, pues, un problema de primera línea del que la filosofía ha de preocuparse. Además, plantea una nueva antropología por la que el hombre no puede vivir anclado al pasado, sino siempre mirando hacia

delante: la existencia ha de llevarse a efecto a través de una convivencia común que trate de mirar al futuro de una circunstancia compartida, común, en la que los españoles comprendan su auténtico cometido superando cualquier tipo de particularismo.

Meditaciones del Quijote (1914)

Ortega fue un gran estudioso de la obra cumbre de Cervantes, y utiliza al Quijote, personaje inmortal, para denunciar la penosa situación de la filosofía española. Esta obra supone el punto de partida del pensamiento del pensador madrileño, y en ella reivindica el papel del héroe trágico, a quien no le maneja el destino: no existe la fatalidad. La auténtica tragedia es la voluntad de querer ser nosotros mismos: somos lo que nos pasa, lo que hacemos con nuestra circunstancia y nuestras posibilidades.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Ortega y Gasset	Historia, pensamiento y cultura
1883. El 9 de mayo nace en la ciudad de Madrid José Ortega y Gasset, en la calle de Alfonso XII, n.º4. Padres: José Ortega Munilla, director de *El Imparcial*, y Dolores Gasset, hija de Eduardo Gasset. Ortega es bautizado en la antigua Real Basílica de Atocha.	**1883-1885**. Nietzsche escribe *Así habló Zaratustra*.
	1885. Muerte de Alfonso XII.
1886. La familia se muda a la calle de Santa Teresa n.º 8.	
1887-1888. Primeros años de estudio en El Escorial.	
1890. La familia adquiere una casa en la calle Moriles n.° 5 de Córdoba, donde pasan los inviernos, mientras que en verano se trasladan a Madrid por necesidades laborales.	
1891. Ortega ingresa en el colegio de Jesuitas de San Estanislao de Miradores del Palo de Málaga, donde uno de los docentes descubre pronto la pre-	**1891**. Oscar Wilde publica *El retrato de dorian Gray*.

cocidad del discípulo, dedicándole toda su atención.	
1893. La familia se traslada a la calle Goya, n.° 6, en Madrid.	
1897. Ortega recibe el título de bachiller, expedido el 26 de octubre en el Instituto de Málaga con la calificación de sobresaliente. Comienza así los estudios universitarios en el Internado de Estudios Superiores de Deusto. Compagina el estudio de Filosofía y Letras y Derecho.	
1898. Se examina de fin de curso en Salamanca, obteniendo las calificaciones de notable en Literatura Universal y de España y sobresaliente en Metafísica, Historia crítica de España y Lengua Griega. Uno de sus examinadores es Miguel de Unamuno, con quien mantendrá desde entonces una relación del todo peculiar.	**1898**. Guerra hispano-estadounidense. Desastre del 98.
	1900. Sigmund Freud escribe *La interpretación de los sueños*.
	1901. Ramón y Cajal demuestra la estructura del tejido nervioso y explica la «doctrina de la neurona».
1902. Tras abandonar los estudios de Derecho, se licencia en Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid el 12 de junio de 1902, con la calificación de sobresaliente.	

1904. Comienza su noviazgo con la que será su futura mujer, Rosa Spottorno y Topete. Aparece en *El Imparcial* su primer artículo firmado: «El poeta del misterio». El 15 de diciembre alcanza el grado de doctor con su tesis: *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*.	
1905. Primer viaje a Alemania. Estancia en la Universidad de Leipzig.	**1905**. Teoría de la relatividad especial de Albert Einstein. Max Weber acaba *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.
1906. Segundo viaje a Alemania con estancias en Nüremberg, Múnich y Colonia. Regresa a Madrid y obtiene una beca para ampliar sus estudios en el extranjero.	
1907. Vuelta a Alemania. Estancia en Berlín y en Marburgo. De vuelta en España funda la revista *El Faro* y empieza a escribir en *El Imparcial* sobre temas y sucesos de la vida pública española.	**1907**. Pablo Picasso, *Las señoritas de Avignon*.
1908. Gana las oposiciones a la cátedra de la Escuela Superior de Magisterio y es nombrado profesor numerario de Psicología, Lógica y Ética. Mantiene distintas polémicas con Ramiro de Maetzu sobre el problema de España.	
1909. Polemiza con Unamuno al respecto del europeísmo de España. Ataca a Menéndez Pelayo por oponerse a la enseñanza laica. Interviene en la	**1909**. Semana trágica de Barcelona.

fundación de la revista *Europa*.	
1910. Matrimonio con Rosa. Oposita a la cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid, y recibe el nombramiento el 25 de noviembre del mismo año. Se acepta su ofrecimiento para seguir desempeñando, sin percibir sueldo, su anterior cargo en la Escuela Superior del Magisterio.	**1911**. Entrevistas en Alemania con diversas personalidades: Hermann Cohen, N. Hartmann, Heimsoeth y Scheffer. El 28 de mayo nace en Marburgo su primer hijo, Miguel Germán. Vuelve a Madrid a finales de año.
	1911. Roald Amundsen llega al Polo Sur.
1912. Toma posesión de su cátedra de Metafísica en la Universidad Central.	
1914. El 2 de marzo nace su hija Soledad. Funda la Liga de Educación Política. Se instalan en la casa paterna de El Escorial. Viaja a Madrid dos días por semana para impartir sus clases en la Universidad. Elegido miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas; no llega nunca a pronunciar el discurso de recepción, deja pasar los plazos y finalmente no ocupa el sillón. Publicación de *Meditaciones del Quijote*.	**1914**. Inicio de la I Guerra Mundial.
1915. Funda con los republicanos radicales la revista *España. Semanario de la vida nacional*.	**1914-1915**. Teoría de la relatividad general de Einstein.
1916. Primer viaje a Argentina, con su padre. El viaje tiene por objeto ocupar la cátedra creada por la Institución Cultural Española en la	

Universidad de Buenos Aires. Mientras, nace en Madrid su tercer y último hijo, José, el 13 de noviembre. Publica el primer volumen de *El Espectador*.	
1917. Primeras colaboraciones en *El Sol*.	**1917**. Revolución rusa.
	1921. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*.
1922. Publica *España invertebrada*.	
1923. Funda la *Revista de Occidente*, cuyo primer número aparece en abril, revista de gran calado cultural y social, que aún hoy perdura. Publica *El tema de nuestro tiempo*.	**1923**. En España, golpe de Estado de Primo de Rivera.
1925. Publica *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*.	
	1927. Publicación de *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger.
1928. Segundo viaje a Argentina. Dicta un curso en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Publica *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente y ¿qué es la ciencia, qué la filosofía?*	
1929. Durante el curso 28-29 hay disturbios en la Universidad de Madrid. El gobierno cierra la Universidad. En señal de protesta Ortega renuncia temporalmente a la cátedra. En diciembre, al constituirse la Junta	**1929**. Crack económico del 29.

de Gobierno de la Universidad de Madrid, esta solicita del poder público el restablecimiento de sus cátedras a Ortega junto con Luis Jiménez de Assúa, Felipe Sánchez Román y otros catedráticos de provincias. Publicación de *La rebelión de las masas. ¿Qué es filosofía?*	
1931. Funda con Gregorio Marañon y Ramón Pérez de Ayala la Agrupación al Servicio de la República.	
1932. Imparte el importante curso *Principios de metafísica según la razón vital*. Publica *Goethe desde dentro*.	
	1933. Hitler sube al poder.
1934. Viaja a Alemania acompañado de su hijo Miguel.	
1935. Bodas de plata del matrimonio. Es condecorado con la Banda de la República.	
1936. Al iniciarse la guerra civil española, Ortega, acompañado por su familia, sale de Madrid con dirección a Alicante. La embajada francesa facilita los trámites y embarcan rumbo a Marsella. Se acomodan en París, donde la familia vivirá hasta 1937.	**1936**. Inicio de la Guerra Civil Española.
1938. Viajes por Europa. Reconocimiento internacional. En primavera es invitado por el historiador holandés Huizinga, visita la Universidad	

de Leiden y reside en Oegstgeest. Imparte una serie de conferencias en esta Universidad y, a continuación, inicia un viaje por Holanda pronunciando conferencias en varias instituciones de Rotterdam, Delf, Ámsterdam y La Haya, con enorme éxito. Vuelve a París. Cae enfermo y es operado en octubre en una clínica de París.	
1939. Convalece en Coimbra (Portugal), donde permanece tres meses. Finaliza la guerra civil. Regresa a París y en agosto realiza su tercer viaje a Argentina con su mujer y su hija Soledad. Permanecerá en Buenos Aires tres años. Estalla la Segunda Guerra Mundial. Publica *Estudios sobre el amor e Ideas y creencias*.	**1939**. Inicio de la II Guerra Mundial. Primera división del átomo.
1942. Regresa a Europa en marzo, instalándose en Lisboa.	
1945. Entra por primera vez en España tras la guerra civil.	**1945**. Final de la II Guerra Mundial.
1948. En compañía de su discípulo Julián Marías, Ortega funda el Instituto de Humanidades, centro cultural dedicado al desarrollo de las actividades humanísticas mediante la colaboración de especialistas en las distintas ramas universitarias. Ortega vive retirado en su casa de Madrid, alejado de la vida social y dedicado a sus negocios editoriales.	
1949. En junio viaja a Estados Uni-	

dos invitado por la Universidad de Aspen (Colorado), para celebrar el centenario de Goethe. Al llegar a Nueva York es recibido calurosamente por la Hispanic Society, Desde Estados Unidos, Ortega viaja a Hamburgo con su mujer y su hijo Miguel y en septiembre da una conferencia en la Universidad Libre de Berlín titulada «*Europa meditatioquaedam*».	
1951. Ortega asiste a los célebres encuentros de Darmstat con Martin Heidegger, donde habla sobre «El mito del hombre allende la técnica». Viaja a Munich, donde instala su residencia casi permanente en el Bayerischerhof. Es nombrado miembro de la Academia Bávara de Bellas Artes y las Universidades de Marburgo y Glasgow le invisten Doctor honoris causa.	**1950-1953**. Guerra de Corea. **1952**. Se estrena *Esperando a Godot*, de Samuel Beckett.
1955. Viaja a Italia en mayo, donde dicta su última conferencia, pronunciada en la Fundación Cini (Venecia) con el título «Il medio evo e l'idea di nazione». El 18 de octubre es trasladado al sanatorio Ruber por una grave enfermedad. Muere en su casa de Monte Esquinza, 28.	

Notas

[1] Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 10 <<

[2] Nietzsche, F., *La voluntad de poder*. <<

[3] Ortega y Gasset, J., *La ciencia romántica* <<

[4] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 1,1110a4. <<

[5] Sartre, J-.P., *El ser y la nada*, IV, 1,1. <<

[6] Sartre, J.-P., *Las moscas*. <<

[7] Sartre, J-.P., *El ser y la nada*, IV. <<

[8] Sartre, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*. <<

[9] Canetti, E, *La provincia del hombre*. <<

[10] Arendt, H., *Vita activa*, § 24 <<

[11] Weil, S., *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. <<

[12] Mann, T, *Doktor Faustus*, XXXIII. <<

[13] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 10, 1171 <<

[14] Léase, por ejemplo, *República* X, 573a-575a. <<

[15] Platón, *Leyes*, 640 d. <<